# ÉTUDES TRADITIONNELLES

*Rédacteur en Chef :*
**MICHEL VÂLSAN**

65e Année — Mars-Avril 1964 — N° 382

## REGARDS SUR LES MONDES ANCIENS

(*suite et fin*) (1)

Un abus analogue est fait couramment avec la notion de « charité » : il paraît que selon une orientation nouvelle les catholiques devront « comprendre » leurs contradicteurs selon la « charité » au lieu de les juger avec « égoïsme » et de les considérer comme des adversaires ; ici encore, il y a confusion entre des domaines qui n'ont aucun rapport. En réalité, la situation est bien simple : devant un danger commun, les oppositions entre ceux qui sont menacés s'amenuisent pratiquement ; dire que ce danger est commun signifie que l'opposition entre l'agresseur et les victimes est éminemment plus grande que celle qui sépare les victimes entre elles ; mais en l'absence de l'agresseur ou de la menace, les premières oppositions gardent toute leur virulence ou au moins leur actualité. En d'autres termes, une opposition « externe » devient « interne » par rapport à un tiers qui s'oppose à leur nature commune ; c'est là une donnée logique ou « physique » qui se passe de toute sentimentalité. A un certain point de vue, la contradiction entre le catholicisme et le protestantisme est essentielle et irréductible ; à un autre point de vue, catholiques et protestants croient en Dieu, au Christ et à la vie future ; or dire que pour les catholiques les protestants ne sont sous aucun

((1) Voir *E.T.* de janvier-février 1964.

rapport des adversaires, ou inversement, est aussi illogique que de prétendre que les deux partis n'ont ni idées ni intérêts en commun. Pendant des siècles, il n'y avait pratiquement, au cœur de l'Europe occidentale, que le seul antagonisme confessionnel créé par la Réforme, le protestantisme s'opposant dès sa naissance et par définition aux idées et aux intérêts de l'Eglise romaine ; c'est ce qu'on appelle des « ennemis », même sans y mettre de l'animosité envers des individus (1), et n'en déplaise aux partisans de la « charité » nouvelle ; mais de nos jours, la situation a changé — et assez brusquement — en ce sens que les idées et les intérêts communs de tous les chrétiens, et même de tous les croyants religieux quels qu'ils soient, se voient menacés par une puissance nouvelle, le scientisme matérialiste et athée, qu'il soit de « gauche » ou de « droite ». Il est évident que dans ces circonstances, non seulement ce qui unit l'emporte à certains égards sur ce qui divise, mais aussi, que les dangers que présente une confession pour l'autre — ou une religion pour l'autre (2) — deviennent moindres ou disparaissent ; se réclamer tout d'un coup, et bruyamment, d'une « charité » que l'Eglise aurait perdue de vue depuis un millénaire ou plus, et l'opposer à l'« étroitesse » ou à l'« égoïsme » d'une « époque révolue », c'est, de la part de catholiques, une bien mauvaise plaisanterie ; c'est en tout cas de l'hypocrisie inconsciente, comme d'autres sentimentalités du même genre, d'autant que cette soi-disant

(1) Quant aux incroyants, ils n'étaient pas assez dangereux, pour les protestants, *ni même pour les catholiques*, pour pouvoir causer un rapprochement sentimental entre les deux confessions.

(2) C'est donc en bonne logique que Pie XII a pu dire que les croisades furent des « querelles de famille ». — Si la menace musulmane ne fut pas un facteur d'union pour les chrétiens divisés par les schismes et les hérésies, c'est parce que cette menace n'était qu'extérieure et non intérieure comme dans le cas du scientisme : sous la domination arabe ou turque, les chrétiens restaient chrétiens, alors que le scientisme vide les églises en pays chrétien même. Au XIX[e] siècle, le premier gouvernement laïc de la Grèce libérée ne trouva pas mieux à faire que de fermer quelques centaines de couvents, auxquels les Musulmans n'avaient pas touché.

« charité » est facilitée par un certain mépris de la théologie et un désir d'aplatir et de « neutraliser » tout élément doctrinal, donc intellectuel. Autrefois, un accord était un accord et un désaccord était un désaccord ; mais de nos jours, on prétend « aimer » tout ce qu'on est incapable de supprimer, et on feint de croire que nos pères n'étaient ni assez intelligents ni assez charitables pour pouvoir distinguer entre les idées et les hommes, et pour être capables d'aimer des âmes immortelles indépendemment des erreurs qui les affectent. Si l'on nous objecte que les foules étaient, ou sont, incapables de saisir ces nuances, nous dirons qu'il en va de même dans le cas inverse : si on leur impose trop de nuances, il en résultera la confusion des idées et l'indifférence ; l'homme moyen est ainsi fait, et il est aisé de le constater. Quoiqu'il en soit, prêcher à un adversaire confessionnel, c'est vouloir sauver son âme, c'est donc l'aimer en quelque manière ; et combattre l'adversaire, c'est protéger le message salvateur de Dieu. Notre temps, si imbu de soucis de « compréhension » et de « charité », — mais ces mots masquent trop souvent l'inintelligence, la complaisance, le calcul, — excelle sans conteste possible à ne pas comprendre, et à ne pas vouloir comprendre, ce que pensaient et faisaient les hommes d'un autre temps, et, dans bien des cas, des hommes cent fois meilleurs que leurs détracteurs.

Mais revenons, après ces digressions, à des considérations plus rétrospectives et à certains égards moins « actuelles ».



Pour l'ancien chevalier, il n'y avait au fond que cette alternative : le risque de la mort ou le renoncement au monde ; la grandeur de la responsabilité, du risque ou du sacrifice, coïncide avec la qualité de « noblesse » ; vivre noblement, c'est vivre en compagnie de la mort, qu'elle soit charnelle ou spirituelle. Le chevalier n'avait pas le droit de perdre de vue les fissures de l'existence ; obligé de voir les choses de haut, il devait toujours frôler leur néant. De plus, pour pouvoir dominer les autres, il faut savoir se dominer soi-même ; la discipline inté-

rieure constitue la qualification essentielle pour les fonctions de chef, de juge, de guerrier. La véritable noblesse, laquelle ne saurait du reste être le monopole d'une fonction, implique une conscience pénétrante de la nature des choses en même temps qu'un généreux don de soi, elle exclut par conséquent les chimères comme les bassesses (1).

Les cours des princes doivent refléter une qualité de centre, de noyau, de sommet, mais ne doivent pas dégénérer — comme c'était trop souvent le cas — en faux paradis ; le rêve étincelant de Versailles était déjà une trahison, un feu d'artifice sans but et sans grandeur. Les cours sont normalement des foyers de science, d'art, de magnificence ; elles ne doivent pas, de toute évidence, exclure l'austérité des mœurs, bien au contraire, car l'ascèse ne s'oppose point à l'élégance, pas plus que la vertu ne s'oppose à la beauté ou inversement. Les fastes royaux sont légitimes — ou tolérables — en vertu de leur symbolisme spirituel et de leur rayonnement, politique et culturel, et en vertu du « droit divin » de César ; les fastes des cours, c'est la « liturgie » de l'autorité reçue par « mandat du Ciel » ; mais tout cela n'est rien — insistons-y encore — si les princes, ou les nobles en général, ne prêchent pas d'exemple à tous égards, à commencer par la crainte de Dieu, sans laquelle nul n'a le droit d'exiger respect et obéissance. C'est là une des principales fonctions des détenteurs de l'autorité et du pouvoir ; qu'ils n'y aient pas été fidèles, dans trop de cas, c'est ce qui a causé leur perte ; ayant oublié le Ciel, ils ont été oubliés par lui.

Mais il est une autre remarque qui s'impose encore : toutes les manifestations de splendeur prin-

(1) Rien n'est plus faux que l'opposition conventionnelle entre un « idéalisme » et un « réalisme », laquelle insinue en somme que l'« idéal » n'est pas « réel », et inversement, comme si un idéal situé en dehors de la réalité avait la moindre valeur, et comme si la réalité se situait toujours en deçà de ce que nous pouvons appeler un « idéal » ; le croire, c'est penser en mode quantitatif, non qualitatif. Nous avons en vous ici le sens courant des termes et non leur signification spécifiquement philosophique.

cière, quel que soit leur symbolisme et leur valeur artistique, — et qu'elles soient nécessaires ou non, — portent déjà en elles les germes métaphysiques de leur ruine. A rigoureusement parler, seul l'ermite est absolument légitime, car l'homme a été créé seul, et il meurt seul ; nous pensons à l'ermite parce qu'il représente un principe et qu'il est ainsi un symbole, et sans confondre l'isolement extérieur avec la sainte solitude qui, elle, peut et doit trouver sa place dans toutes les situations humaines. Les vertus sociales ne sont rien sans cette solitude et n'engendrent rien de durable à elles seules, car avant d'agir, il faut être ; c'est cette qualité d'être qui fait le plus cruellement défaut aux hommes d'aujourd'hui. C'est l'oubli de la solitude en Dieu — de cette communion terrestre avec les mesures célestes — qui entraîne toutes les déchéances humaines ainsi que toutes les calamités terrestres.

Nous pourrions aussi nous exprimer de la manière suivante : en climat traditionnel, les hommes vivent comme suspendus à un prototype idéal et invisible, qu'ils cherchent à rejoindre conformément à leurs situations particulières et suivant leur sincérité ou leur vocation. Or tout homme devrait être un contemplatif et vivre parmi les hommes comme un ermite, quant à la vocation ; la « mondanité » est une anomalie, à rigoureusement parler, elle n'a pu devenir illusoirement normale qu'à cause de la chute — ou des chutes successives — de l'homme ou de tel groupe d'hommes. Nous sommes faits pour l'Absolu, qui englobe tout et auquel nul ne peut échapper, et c'est ce qu'exprime à merveille l'alternative monothéiste des deux « éternités » d'outre-tombe ; quelle que soit la limitation métaphysique de ce concept, il provoque en tout cas dans l'âme du croyant un pressentiment adéquat de ce qu'est la condition humaine au-dela de la matrice terrestre et en face de l'Infini. L'alternative peut être insuffisante au point de vue de la Vérité totale, mais elle est psychologiquement réaliste et mystiquement efficace ; bien des vies sont dilapidées et perdues pour la seule raison que cette croyance à l'enfer et au Paradis fait défaut.

Le moine ou l'ermite, ou tout contemplatif, fût-il

roi, vit comme dans une antichambre du Ciel (1) ; sur terre même et dans le corps charnel, il s'est attaché au Ciel et enfermé dans un prolongement de ces cristallisations de Lumière que sont les états célestes. On comprend dès lors que des religieux puissent voir dans la vie monastique leur « Paradis sur terre » ; en somme, ils se reposent dans la Volonté divine et n'attendent en ce bas monde plus que la mort, et de cette façon, ils la traversent déjà ; ils vivent ici-bas selon l'Eternité. Les jours qui se suivent ne font que répéter toujours le même jour de Dieu ; le temps s'arrête dans un jour unique et bienheureux et rejoint ainsi l'Origine, qui est également le Centre. Et c'est cette simultanéité élyséenne que les mondes anciens ont toujours en vue, du moins en principe et dans leurs nostalgies ; une civilisation est un « corps mystique », elle est, dans la mesure du possible, un contemplatif collectif.



Ces considérations nous amènent au problème crucial de l'obéissance, si essentielle dans les civilisations normales et si peu comprise des modernes, qui l'admettent pourtant sans peine quand il s'agit de discipline collective, fût-ce au détriment, parfois, des droits spirituels les plus élémentaires. L'obéissance est, par elle-même, un moyen de perfection intérieure, à condition qu'elle soit entièrement encadrée par la religion, comme c'est le cas dans tous les mondes traditionnels ; dans ce cadre, l'homme doit de toutes façons obéir à quelqu'un ou à quelque chose, fût-ce uniquement à la Loi sacrée et à la conscience s'il s'agit d'un prince ou d'un pontife ; rien ni personne n'est indépendant de Dieu. La subordination des femmes, des enfants, des inférieurs et des serviteurs s'insère tout normalement dans le système d'obéissances multiples dont la société religieuse est faite ;

(1) C'est dans un sens analogue, mais supérieur quant au degré d'existence, que le Paradis *Sukhavati* est représenté comme entouré d'un filet d'or ; il est comme suspendu au *Nirvâna*, c'est donc l'heureuse prison qui retranche de la souffrance et qui ne s'ouvre que vers la Liberté totale.

la dépendance à l'égard d'autrui peut être un destin pénible, mais elle a toujours un sens religieux, comme la pauvreté qui, elle aussi, comporte par sa nature une telle signification. Au point de vue de la religion, les riches et les indépendants ne sont point par définition les heureux ; non que l'aisance et la liberté ne soient pas, dans une telle société, des éléments de bonheur, mais elles ne le sont, toujours au point de vue de la religion, qu'en connexion avec la piété et en fonction de celle-ci, ce qui nous ramène à l'adage que « noblesse oblige » ; quand la piété existe en dehors du bien-être matériel et que l'impiété s'allie au contraire à ce bien-être, le véritable bonheur sera attribué à la pauvreté pieuse, non à la richesse impie ; et c'est pure calomnie de prétendre que la religion comme telle ou par ses institutions a toujours été du côté des riches. D'une part, la religion est là pour transformer ceux des hommes qui veulent bien se laisser transformer, mais d'autre part, elle doit prendre les hommes tels qu'ils sont, avec tous leurs droits naturels et leurs défauts collectivement indéracinables, sous peine de ne pas pouvoir subsister en milieu humain.

Dans cet ordre d'idées, il est une autre réflexion qui s'impose, qu'elle soit plaisante ou non : c'est qu'une société ne présente aucune valeur par elle-même ou par le simple fait de son existence ; il en résulte que les vertus sociales ne sont rien par elles-mêmes et en dehors du contexte spirituel qui les oriente vers nos fins dernières ; prétendre le contraire, c'est fausser la définition même de l'homme et de l'humain. La Loi suprême est l'amour parfait de Dieu, — amour qui doit engager tout notre être, d'après l'Ecriture, — et la seconde Loi, celle de l'amour du prochain, est « pareille » à la première ; or « pareille » ne signifie pas « équivalente », ni surtout « supérieure », mais « du même esprit » : le Christ veut dire que l'amour de Dieu se manifeste extrinsèquement par l'amour du prochain, là où il y a un prochain, c'est-à-dire que nous ne pouvons aimer Dieu en haïssant nos semblables. Conformément à notre nature humaine intégrale, l'amour du prochain n'est rien sans l'amour de Dieu, il tire tout son contenu de cet amour et n'a de sens

que par lui ; certes, aimer la créature est également une façon d'aimer le Créateur, mais à la condition expresse que la base en soit l'amour direct de Dieu, sans quoi la seconde Loi ne serait pas la seconde, mais la première ; or il n'est pas dit que la première Loi est « pareille » ou « égale » à la seconde, mais que celle-ci est égale à celle-là, ce qui signifie que l'amour de Dieu est la base nécessaire et la *conditio sine qua non* de toute autre charité. Ce rapport transparaît — parfois d'une façon imparfaite, mais toujours reconnaissable quant au principe — dans toutes les civilisations traditionnelles.

Nul monde n'est parfait, mais tout monde humain doit posséder des moyens de perfection. Un monde a de la valeur et de la légitimité par ce qu'il fait pour l'amour de Dieu et pour rien d'autre ; et par « amour de Dieu » nous entendons d'abord le choix de la Vérité et ensuite la direction de la volonté : la Vérité qui nous rend conscients d'un Réel absolu et transcendant — à la fois personnel et suprapersonnel — et la volonté qui s'y attache et y reconnaît sa propre essence surnaturelle et ses fins dernières.

Frithjof SCHUON.

---

# LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

## (Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

*EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES*

(*suite*) (1)

### Sourate XIX : Marie

**Texte :**

1. KAF-HA-YA-AYN-ÇAD. 2. *Récit de la miséricorde de ton Seigneur envers Son serviteur Zacharie.* 3. *Lorsque celui-ci appelait son Seigneur dans une invocation secrète,* 4. *il disait : « Mon Seigneur, mes os sont affaiblis, et ma tête luit de canitie ! Et je n'ai jamais été malheureux quand je T'ai invoqué.* 5. *Or, je crains les successeurs collatéraux derrière moi, et ma femme est stérile : Accorde-moi de Ta part un successeur proche qui hérite de moi et qui hérite de la famille de Jacob, et rends-le, ô mon Seigneur, agréable! »* (2) 7. *« O! Zacharie! Nous te faisons l'annonce d'un garçon dont le nom est Jean et auquel Nous n'avons pas donné auparavant d'homonyme! »* (3) 8. *Il dit : « Mon Seigneur, aurais-*

(1) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.

(2) Zacharie, qui appartenait à une des familles sacerdotales, était alors prêtre en fonction. Les *mawâli*, successeurs collatéraux, représenteraient plutôt des successeurs intestables au sacerdoce par manque de qualification spirituelle ; par contre le *walî*, terme de même racine que le précédent, désigne le descendant spirituel immédiat et le continuateur direct et qualifié du *de cujus*.

(3) Nous nous résignerions pour ces versets, comme pour

*je moi un garçon, alors que ma femme est stérile et que moi j'ai atteint en fait d'âge une extrémité ?» 9. (La voix seigneuriale) répondit : « C'est ainsi que dit ton Seigneur : Cela M'est facile ! Je t'ai créé auparavant alors que tu n'étais rien !»* 10. *Il dit : « Seigneur, donne-moi un signe ! » — « Ton signe sera que tu ne parleras pas aux hommes pendant trois nuits complètes. »* 11. *Alors il sortit du mihrâb*

tant d'autres, à une traduction unilatérale et de circonstance telle que celle-ci ; le commentaire d'Al-Qâchânî n'en demande pas davantage. Cependant il y a des précautions à prendre quant à l'acception du seul sens retenu lui-même. Ainsi le nom coranique de Jean est *Yahyâ* qui selon l'étymologie exprime une idée de « vie » ; comme tel effectivement ce nom n'est pas attesté dans l'histoire traditionnelle antérieure. En hébreu, si l'équivalent du grec néo-testamentaire *Ioannès* était un *Yehûh'anan*, et par contraction *Yûh'anan*, ce qui signifie « Dieu fit acte de tendresse ou de miséricorde » (ou encore « Miséricorde ou tendresse de Dieu »), celui-ci est bien attesté dans les textes de l'Ancien Testament : du reste, la « nouveauté » du nom de Jean constatée dans Luc 1, 61, est énoncée seulement par rapport à l'onomastique familiale respective.

En tout cas, cette question de nom ne peut pas être une simple question de curiosité verbale : elle recouvre et manifeste à la fois une originalité de nature et c'est pourquoi d'ailleurs la particularité en est soulignée par la révélation céleste elle-même. Or les choses doivent être envisagées sous ce rapport également du fait même que le mot *samîyy*, rendu plus haut par « homonyme » a encore les significations traditionnelles de « pareil » et d'« élevé ». Le verset se traduirait donc aussi par : Nous te faisons l'annonciation d'un garçon dont le nom est Jean et auquel Nous n'avons pas donné auparavant de « pareil » ou d'« aussi élevé ». Cette acception est du reste appuyée en arabe par des hadiths sur l'excellence du prophète *Yahyâ*, parmi lesquels celui-ci : « Il n'y a pas d'être qui n'ait commis quelque désobéissance ou qui n'ait eu envie d'en commettre, sauf Yahyâ fils de Zacharie, car il n'en a pas eu envie et n'en a point commis. » Du côté chrétien ce même sens est corroboré par les paroles du Christ au sujet de Jean (Luc 7, 24-30 ; Math. 11, 11) : « Je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en est pas de plus grand que Jean, etc. »

Pendant que l'on est à ce texte, il faut signaler aussi que le mot coranique correspondant à « garçon » est *ghulâm* qui au sens ordinaire désigne un « adolescent », ce qui ne manque pas d'étonner ici par le « choix » qu'il représente parmi les âges successifs qu'aura Jean pendant sa carrière. L'explication se trouve dans la valeur technique que ce terme a dans le Coran où il s'applique toujours à certaine nature ou génération spirituelle. Nous ne pouvons faire que cette simple mention en l'occurence.

*vers son peuple et leur révéla intuitivement d'incanter matin et soir.* 12. *« O Jean, prends le Livre avec force !* (1) *» Et Nous lui avons donné l'autorité sapientiale, alors qu'il était enfant,* 13. *et tendresse de Notre part* (2) *et pureté ; il était pieux.* 14. *Il était bon envers ses deux parents, et nullement oppressif ni désobéissant.* 15. *Et Paix sur lui le jour où il fut né, et le jour où il mourra, et le jour où il sera ressuscité (tout en étant déjà) vivant* (3).

**Commentaire :**

*Kâf-Hâ-Yâ-Çâd :* Il a été expliqué dans le courant des commentaires précédents que tout demandeur qui a recours à son Seigneur et L'invoque n'obtient satisfaction que s'il L'invoque par la « langue de l'état (de fait) » (*lisânu-l-hâl*) et L'appelle par le Nom du ressort duquel est l'objet de sa demande, compte tenu de ce que comporte sa «prédisposition» ou sa qualification intime (*isti'dâd*) dans le dit état, qu'il sache ou non cela, car le don ou la grâce ne se produisent qu'en rapport avec cette prédisposition (4). Or la prédisposition de l'être

(1) Cette énigmatique injonction faite à Jean d'user de la force et de s'emparer du Livre serait à mettre peut-être en rapport avec les paroles non moins mystérieuses du Christ au sujet de Jean (Mathieu 11, 12-13) : « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent le Royaume des cieux est emporté de force, et les violents s'en emparent. Car tous les Prophètes et la Loi ( = « Le Livre ») ont prophétisé jusqu'à Jean, etc. »

(2) Le terme coranique pour « tendresse » est *h'anân :* c'est de cette façon que nous retrouvons le symbolisme du nom de Jean selon l'hébreu, et cela « vérifie » ce que contenait d'effectif le « nom » évangélique donné à Jean par l'annonciation seigneuriale.

(3) Cette mention doit être en rapport avec la signification signalée du nom arabe de Jean. En outre, de toute façon, la qualité de « vivant » doit être comprise ici comme précédant la résurrection, car Jean est mort martyr, et selon l'enseignement coranique (2, 154 et 3, 169) et les hadiths, les martyrs sont « vivants dans leurs tombes ».

(4) Cf. Commentaire du verset II, 182, où à propos du passage : « Je réponds à l'invocation de celui qui M'invoque lorsqu'il M'invoque, etc. », il est dit en paraphrase : « Je réponds à celui qui M'invoque par la langue de l'état (de fait) et de la prédisposition (*lisânu-l-hâl wa-l-isti'dâd*) en lui accordant

ne réclame que ce que suppose ce Nom spécial : alors le Seigneur lui répond par une épiphanie du dit Nom qui vient remédier à son défaut et satisfaire à son besoin en lui conférant la chose demandée. C'est ainsi que le malade en disant : « O, Seigneur ! » (*yâ Rabbî* !) veut dire « O, Guérisseur ! » (*yâ Châfî !*) car Dieu le guérit par ce Nom quand Il lui répond ; et lorsque l'indigent s'adresse (en tant que tel) à Dieu, Dieu lui répond par le Nom d'*Al-Mughnî* : « Celui qui enrichit ou dispense », car c'est celui-ci qui est son « Seigneur ».

Or Zacharie — sur lui le salut — invoqua son Seigneur pour en obtenir le don d'un successeur proche (*walî*) qui prenne sa suite dans les affaires de la Religion. Il se motiva par deux choses et s'excusa par deux autres choses. Il se motiva d'une part par la « faiblesse », la « vieillesse » le « ramolissement » et l'« impuissance de faire face » aux devoirs de la Religion, dans sa parole : « Mes os sont affaiblis, et ma tête luit de canitie », et Dieu lui répondit par Son Nom *al-Kâfî* (initiale *kâf*) = « Celui qui tient place pour un autre, qui pourvoit à sa place », et, suppléant sa faiblesse, Il lui donna la force et la confirma par un enfant. En outre, Zacharie se motiva par la Providence divine, constamment favorable à lui, dans les paroles : « Je n'ai jamais été malheureux quand je T'ai invoqué, ce à quoi Dieu lui répondit par Son nom *al-Hâdî* (initiale *hâ*) : = « le Guide », et le guida à son but par l'annonciation et la promesse, car la Providence (*al-Inâyah*), qui comporte le bonheur et exclut nécessairement le malheur — tel que Zacharie l'a indiqué dans ses paroles — est une expression désignant Sa Préscience de toute éternité au sujet d'une chose non-existenciée encore et qui, en vertu de sa prédisposition constitutive, exige un bonheur adéquat ; or cette Préscience est identique à Sa Volonté de faire que cette perfection appartienne à cette chose quand celle-ci sera

ce qu'exige son état et sa prédisposition. Qu'ils Me demandent donc de répondre, en clarifiant leur prédisposition par l'ascèse et l'adoration, car Moi Je les appelle alors à Moi-même et Je leur enseigne l'itinéraire vers Moi ! Et qu'ils Me contemplent lorsqu'ils se clarifient car Moi Je Me manifeste alors à eux dans les miroirs de leurs cœurs ! »

devenue existente, et de ce fait il faut qu'il y ait une « guidance » de la dite chose vers sa perfection. Mais la guidance elle-même s'accomplit par l'assistance propice ou l'intervention adéquate (*al-tawfiq*) qui est l'ordonnance des moyens appropriés en vue de l'atteinte du but.

Or Zacharie ne trouvait pas que les « moyens » correspondissent à l'attente, bien au contraire, et c'est pourquoi il conçut la « peur » : alors il s'excusa devant Dieu par la peur des successeurs collatéraux (*al-mawâlî*) du fait de leur manque d'aptitude : c'est pourquoi Dieu lui répondit par Son Nom *al-Wâqy* (finale *yâ*) : « le Préservateur », et le préserva de tout mal.

Zacharie s'excusa encore de son empêchement d'avoir un successeur de sa propre lignée par le manque de « moyens » (*asbâb*) et dit : « et ma femme est stérile ». A cela Dieu lui répondit par Son Nom *al-Alîm* = (initiale *ayn*): «le Très-Savant ou l'Omniscient », car Il connaissait le « manque de moyens » qui préoccupait Zacharie au point que celui-ci pensait en avoir besoin plus que de Lui-même, et Dieu connaissait l'« existence » du « successeur proche » malgré l'inexistence des moyens. Or ce qu'Il « connaît » doit exister ; c'est de la même façon que les Anges dirent à la femme d'Abraham : « C'est ainsi que l'a dit ton Seigneur ; en vérité Il est le Sage et l'Omniscient » (Cor. 51, 30) (1).

Et lorsqu'Il fit l'annonciation et qu'Il le guida vers ce qu'exigeait la Science, Zacharie s'étonna, car il était très attaché à une conception de sagesse en matière de « moyens » ; aussi se déclara-t-il alors de nouveau empêché par l'« absence des moyens », en disant : « Aurais-je moi un garçon alors que ma femme est stérile et que moi j'ai atteint en fait d'âge une extrémité ? » Car il demandait un enfant « véritable » (*haqîqîyen*) qui, en lui succédant à la tâche, l'imitât et continuât sa voie dans la fonction religieuse qu'il accomplissait, ses successeurs colla-

(1) Dans l'histoire d'Abraham, l'on voit donc également mentionné le nom *Al-Alîm*, et toujours devant un cas de stérilité et lors d'une annonciation de la naissance exceptionnelle d'un descendant providentiel dont la carrière change le cours ordinaire de l'histoire sacrée.

téraux n'étant pas en fait aptes pour ce ministère. Alors la voix seigneuriale répéta l'annonciation et le conduisit à la réalisation facile des choses par la Toute-Puissance divine.

Zacharie sollicita aussi un signe qui lui montrât l'issue promise, et le Seigneur le guida vers ce signe et acheva Sa promesse par Son nom *aç-Çâdiq* = « le Sincère — le Fidèle », et lui fit miséricorde par le don de Jean. Ainsi les quatre états précités plus l'état de « promesse et annonce » nécessitèrent la réponse miséricordieuse faite à l'aide des cinq Noms divins mentionnés.

D'après cela, les lettres isolées ont donc les significations suivantes : le *Kâf* désigne le nom divin *al-Kâfî* = « Celui qui pourvoit pour un autre », nom nécessité par l'état de faiblesse de Zacharie, par son grand âge et son impuissance ; le *Hâ* signifie le nom divin *al-Hâdi* = « le Guide » impliqué par le plan providentiel à l'égard de Zacharie auquel devait être assurée l'atteinte de l'objet de sa demande, le *Yâ* représente le nom divin *al-Wâqy* = « le Préservateur » réclamé par la peur qu'éprouvait Zacharie du côté des successeurs collatéraux (1) ; ensuite le *Ayn* se rapporte au nom *al-Alîm* = « le Savant » exigé par le fait que Dieu devait montrer l'inexistence des moyens (ordinaires et la réalisation du plan providentiel par un effet direct de la préscience ou de la providence divine), et enfin le *Çâd* est une désignation d'*aç-Çâdiq* = « le Fidèle » nom nécessité par l'existence d'une promesse (2).

La somme des cinq noms divins est le Très-Miséricordieux qui accorde l'enfant et satisfait la demande à travers les cinq conditions correspondantes. La mention de ces cinq lettres et leur compte exact est une indication que la manifestation des qualités par lesquelles seront entraînés ces noms divins est la manifestation de la miséricorde faite

(1) En fait, le *yâ* est la lettre finale non seulement d'*Al-Wâqy*, mais aussi d'*Al-Kâfî* et *al-Hâdi*, mais nous adoptons en l'occurence une transcription différentielle pour faciliter la constatation des correspondances exigées par le commentaire.

(2) On remarquera que dans ce cas le commentaire donne au *çad* une valeur métonymique différente de celle indiquée lors de l'explication du monogramme ALMÇ, sourate VII : Les Limbes.

à « Son serviteur Zacharie » au moment où celui-ci implorait ; leur mention est même chose que la mention de cette miséricorde qui est l'existence même de Jean — sur lui le salut ! C'est pour cela qu'Ibn Abbas avait dit : « *Kâf* veut dire *al-Kâfî, Ha al-Hâdi, Ya al-Wâqy, Ayn al-Alim* et *Çad aç-Çâdiq*. Mais Allah est le plus savant ! »

Les correspondances microcosmiques sont les suivantes : Zacharie, l'Esprit *(ar-Rûh)* au plan de l'Intellect hylique *(al-Aqlu-l-hayûlânî)*, appela dans une invocation secrète et se plaignit de sa faiblesse ; il se réclama de la Providence divine et déclara sa crainte des successeurs collatéraux et la stérilité de sa femme, l'Ame *(an-Nafs)* incapable d'engendrer un enfant, qui correspond ici au Cœur *(al-Qalb)*, et dit : « Accorde-moi donc de Ta part un successeur proche qui hérite de moi et qui hérite de la famille de Jacob », celui-ci étant l'Intellect Actif *(al-Aqlu-l-Fa'âl)* ; « et rend-le, ô Seigneur, agréable ! », c'est-à-dire pourvu des perfections agréées.

« Nous t'annonçons un garçon » — le Cœur — « dont le nom est *Yahyâ* » — du fait qu'il « vivra » éternellement.

« Seigneur, donne-moi un signe ! » par lequel je puisse parvenir à avoir ce garçon.

« Ton signe sera que tu ne parleras pas aux hommes », ceux-ci figurant les organes de sensibilité, que tu ne soumettras pas à des préoccupations sensibles et n'engageras pas dans les affaires du monde naturel.

« Zacharie leur révéla intuitivement d'incanter », c'est-à-dire d'être toujours à l'œuvre d'adoration assignée à chacun d'entre eux, en pratiquant les exercices prescrits et en abandonnant le superflu. »

« O, Yahyâ » — le Cœur — « prends avec force le Livre », il s'agit du Livre de Science appelé l'Intellect forcanique.

« Et Nous lui avons donné l'autorité *(al-hukm)* » c'est-à-dire la Sagesse *(al-Hikmah)* (1), « alors qu'il était enfant », c'est-à-dire encore tout près de sa nativité idéale *(ma'nâwiyyah)* (2).

(1) Cette interprétation du terme *hukm* est courante dans les commentaires exotériques antérieurs.

(2) Au sens platonicien du mot.

« Et tendresse (*h'anânen*) de Notre part », c'est-à-dire miséricorde par l'accomplissement parfait des théophanies correspondant aux Attributs divins.

« Et pureté (*zakâten*) » c'est-à-dire sanctification et purification par le dépouillement intelligible.

« Et il était pieux » se tenant à l'écart des attributs psychiques.

« Et bon envers ses deux parents », l'Esprit et l'Ame.

« Et Paix sur lui », c'est-à-dire détachement et sainteté échappant à l'enveloppement par des substances grossières, « le jour où il fut né et le jour où il mourra », par l'extinction dans l'Unité (*al-fanâ fi-l-Wahdah*), « et le jour où il sera ressuscité », par la permanence après l'extinction, « vivant » par Allah (1).

*(à suivre.)*

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

(1) Nous ferons une dernière remarque. Le commentateur a appliqué le symbolisme des lettres isolées du début de la sourate à la seule histoire de Zacharie. Or, dans la suite immédiate du texte, est évoqué les cas de Marie, qui, chose notable, fournit le nom de la sourate et qui est rattaché historiquement au précédent avec lequel il présente d'ailleurs un parallélisme précis et une analogie frappante (à la stérilité d'Elisabeth répond ici la virginité de Marie, mais il y a également « annonciation », précocité miraculeuse de l'enfant, salutation spéciale d'Allah, etc.). Dans ce cas également la notion de *rahmah* = « miséricorde » joue un rôle caractéristique, ce qui s'explique par la relation étymologique avec l'idée de *rahim* = « matrice » ; la même notion de *rahmah* est évoquée encore dans tous les cas de prophètes cités ensuite, et la dernière partie de la sourate présente une fréquence exceptionnelle de l'emploi du nom divin *Ar-Rahmân*. Or on peut à bon droit penser que le symbolisme des lettres initiales de cette sourate intéresse tous les cas qui s'y trouvent mentionnés.

D'autre part, les lettres isolées peuvent s'interpréter non seulement par des Noms divins mais aussi par des noms de Prophètes, par des vertus représentatives et des œuvres typiques. Nous ne citerons qu'un cas à titre d'exemple. Le *çâd* qui a été interprété comme métonymie d'*Aç-Çâdiq*, nom divin, se trouve constamment dans les qualifications par la *çidq* (ou encore par la notion analogue d'*ikhlâç*) de tous les prophètes évoqués.

# NOTES SUR LE JADE

L'un des récents numéros d'*Asiatische Studien,* la revue de la Société Suisse d'Etudes Asiatiques, consacre l'essentiel de ses pages à un essai de M. Pierre Jaquillard sur le jade ancien (1). Constatant « historiquement » la découverte récente des objets de jade par les collectionneurs occidentaux, l'auteur en recherche la « motivation » psychologique : ainsi se trouve-t-il amené à la lier, non à la mode, à la spéculation, ou au goût esthétique, mais à la valeur symbolique propre de l'objet et de la matière. Cette donnée aussi savamment qu'intuitivement aperçue, est bien entendu celle qui nous intéresse : aussi tenterons-nous tout à la fois de la résumer et d'y apporter les compléments nécessaires, sans pour autant prétendre faire œuvre exhaustive.

Remarquons d'abord que, si le jade-matière possède une signification et une vertu indépendantes de la forme qui lui est donnée, la valeur du jade-objet n'est pas séparable de la matière qui le constitue. Néanmoins, la forme est susceptible d'expliciter le symbolisme de la matière, de le rendre perceptible, et M. Jaquillard note subtilement que la décoration du jade à partir des Han marque une décadence formelle — et peut-être intellectuelle — la surimposition d'une intention esthétique masquant la vertu propre de la pierre, si elle n'en traduit pas l'incompréhension partielle (2).

Il n'est pas non plus inutile de remarquer que, si le terme de « jade » désigne des minéraux de

(1) *Une découverte de l'Occident contemporain : le Jade chinois de haute époque,* par Pierre Jaquillard (*Asiatische Studien - Etudes asiatiques* nos 1-2 1962, Berne, Francke Verlag).

(2) Il faut d'ailleurs remarquer que la décoration du jade est une imitation de celle du bronze. Et que les plus belles porcelaines Song seront des imitations du jade.

diverses couleurs et de composition chimique légèrement différente, les jadéites ont supplanté les néphrites à partir du XVIIIe siècle seulement : il s'agit là d'une véritable substitution de nature, par suite, très probablement, de l'épuisement des gisements : la terre cesse de produire le jade primitif alors que s'affirme la dynastie illégitime des Ts'ing. La suite de nos remarques dira qu'une telle coïncidence est pour le moins frappante (3).

En fait, l'origine du jade telle qu'elle est rapportée par les légendes est beaucoup plus importante que la localisation géographique des carrières : il est assuré en effet, d'une part qu'il est, dans la terre, le produit de la foudre ; secondement qu'il est, dans la matrice terrestre, le fruit de la maturation lente d'un embryon de pierre. Ces deux interprétations sont liées. La première symbolise clairement l'union du Ciel et de la Terre, la fécondation de la Terre-Mère par l'Activité du Ciel, du principe *k'ouen* par le principe *k'ien* (4). Or, la « pénétration de la Terre par le Ciel » c'est, analogiquement, le processus de l'alchimie interne qui aboutit à la naissance de l'« Embryon de l'Immortel » (5). La seconde version identifie très exactement la formation du jade à celle de l'or, laquelle n'est autre qu'une alchimie lente et naturelle : le feu du creuset ne fait que parachever, accélérer aussi, la gestation terrestre, dont on pouvait dire, dans le premier cas, qu'elle était produite par le feu du Ciel. Par ailleurs, le jade

(3) Autre signe des temps : M. Jaquillard signale, d'après Laufer (*Jade, a study in Chinese archeology and religion*, Chicago, 1912) qu'on se livre à partir de la même époque, à des contrefaçons des objets de jade anciens, dans un but de pur mercantilisme.

(4) « Suprême est le principe passif de la terre, tous les êtres en reçoivent leur naissance, mais il est complètement soumis au principe actif du ciel. » (*Yi-king*). Le trigramme *tch'en* (« ébranlement »), qui correspond à la foudre, possède aussi ce sens de fécondation cosmique et correspond en outre au Dragon, dont le symbolisme démiurgique et alchimique est bien connu. Or, quand les jades sont ornés, ils le sont fréquemment de dragons.

(5) *T'ai-yi kin-houa tseng-tcho*, le « Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un », ouvrage attribué à l'époque T'ang, mais probablement un peu postérieur, dont nous nous proposons de donner bientôt une version française annotée.

des descriptions fabuleuses est toujours un jade *blanc* (6). Or le blanc est la couleur de l'or (7). Le jade, image de la Pierre philosophale, est donc un symbole d'immortalité, ce qui s'entend parfois, nous allons le voir, de la façon la plus littérale.

Non seulement le jade se trouve en abondance sur les Iles des Immortels, et sur le Mont du Ciel, résidence de Houen-touen (le « Chaos ») (8), mais les arbres du Mont K'ouen-louen, Centre du Monde, portent des fruits de jade (9). Nourriture d'immortalité, le jade se consomme en poudre, ou liquéfié. L'Empereur Houang-ti en mangea, ainsi que Chen-nong et que l'Immortel Tch'e-song tseu (10). Le « Suc de Jade » fut d'ailleurs expressément désigné par la Royale Mère d'Occident à l'Empereur Wou des Han comme un Elixir de longue vie. Ce souverain consommait de la poudre de jade mêlée à la rosée recueillie dans une coupe de jade (11). Lorsque certains ouvrages taoïstes indiquent l'avalement méthodique de la salive comme une recette de longévité, ils ne manquent cependant pas d'en faire une « Liqueur de Jade » (*yu-yi*) (12). Le jade (ou l'or), placé dans les orifices du cadavre, le préserve de la décomposition. Mieux : les Vietnamiens « vivifient » leurs statues religieuses en insérant dans leur corps un fragment de jade (ou d'or) (13). Produit du Ciel dans la matrice terrestre, le jade — comme l'or — est le *yang* essentiel. Il contribue à la restauration de l'être, à l'atteinte de l'état « antérieur à la distinction du Ciel et de la Terre ».

(6) Lequel serait seul originaire de Chine.
(7) Le jaune étant celle de la terre.
(8) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 543.
(9) Granet, *La Pensée chinoise*, p. 357.
(10) *Lie-sien tchouan*, trad. Kaltenmark.
(11) *Han wou-ti kou-che*. La « rosée céleste » possède aussi, universellement, une fonction revivificatrice (Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. VII). Cf. Saint Augustin : « Nous travaillons la terre, mais ce sont les cieux qui donnent la rosée, cette rosée qui vient du visage même de Dieu ». Encore faut-il ajouter que, l'absence d'une préparation spirituelle adéquate, l'Empereur Wou ne tira pas le moindre profit de ce régime.
(12) Maspéro, *Le Taoïsme*, pp. 107, 113.
(13) *Journal d'un Collectioneur*, par Vuong-hông-Sên (*France-Asie* nos 101/102, Saigon, 1554).

⁂

Le symbolisme que nous venons d'exposer a sans doute pour origine le caractère inaltérable du jade, lequel est donc soustrait aux limitations du temps. Ce n'est point là sa seule vertu : René Guénon a signalé celle de perfection (14), que souligne d'ailleurs le symbolisme alchimique. Blackney fait état de cinq vertus transcendantes — dont le nombre même doit appeler l'attention, cinq étant nombre de la Terre et nombre du Centre — : bienveillance (*jen*), transparence, sonorité, immutabilité, pureté (15). Le *Li-ki* est plus explicite encore, bien que, peut-être, d'un point de vue plus extérieur. Après M. Jaquillard, il nous semble intéressant d'en reproduire le passage suivant :

« Tseu Koung interrogeant Confucius dit : « Permettez-moi de vous demander pourquoi le jade est très estimé des sages, tandis que l'albâtre ne l'est pas. Est-ce parce que le jade est rare et l'albâtre commun ? »

Confucius répondit : « Si le sage fait peu de cas de l'albâtre et estime beaucoup le jade, ce n'est pas parce que l'albâtre est commun et le jade rare. C'est parce que les sages de l'antiquité comparaient la vertu au jade. Il est l'image :

De la bonté, parce qu'il est doux au toucher, onctueux ;

De la prudence, parce que ses veines sont fines, compactes, et qu'il est solide ;

De la justice, parce qu'il a des angles, mais ne blesse pas ;

De l'urbanité, parce que, suspendu (à la ceinture en guise d'ornement) il semble descendre jusqu'à terre ;

De la musique, parce que par la percussion on en tire des sons clairs , élevés, prolongés et finissant d'une manière abrupte ;

De la sincérité, parce que son éclat n'est pas voilé par ses défauts, ni ses défauts par son éclat ;

(14) *Le Roi du Monde* (ch. X); *La Grande Triade* (ch. XXV).

(15) *A course in the analysis of chinese characters* (Changhai, 1926).

De la bonne foi, parce que ses belles qualités intérieures se voient à l'extérieur, de quelque côté qu'on le considère ;
Du ciel, parce qu'il ressemble à un arc-en-ciel blanc ;
De la terre, parce que ses émanations sortent de la montagne et des fleuves (comme celles de la terre) ;
De la vertu, parce qu'on en fait des tablettes et des demi-tablettes que les envoyés des princes offrent seules (sans les accompagner de présents) ;
De la voie de la vertu, parce que chacun l'estime.
On lit dans le *Cheu-king :* « Je pense à mon seigneur : il est doux comme le jade. » Voilà pourquoi le sage fait grand cas du jade » (16).

Le jade apparaît donc ici comme la quintessence de toutes les vertus, pour des raisons purement formelles dont certaines sont plutôt applications que fondements du symbole. Quelques unes doivent cependant retenir l'attention : la vertu de pureté est si communément admise qu'elle entre dans le vocabulaire taoïste comme un véritable lieu commun (*yu-ts'ing*). M. Jaquillard formule à ce sujet, sur le plan esthétique, une remarque qui le dépasse néanmoins largement : elle concerne l'hiératisme des formes, l'austérité de la matière, sa « pauvreté », si l'on ose dire d'un minéral aussi riche : son dépouillement est le signe le plus évident de sa pureté (17).

(16) *Li-ki*, ch. XV (trad. S. Couvreur).

(17) Cette vertu, nous avouons ne plus l'apercevoir que bien imparfaitement dans les jadéites vert d'eau de l'époque moderne.

Une autre remarque directement liée à celle-ci, lui confère sa valeur essentielle : le jade décoré, disait à peu près M. Jacquillard, est un jade «profané»; le jade hiératique est fait pour être contemplé, le jade en ronde bosse postérieur aux Han pour être palpé. Or il est manifeste que la connaissance de l'objet de jade par le toucher provoque une jouissance purement sensible — on pourrait presque dire, au sens le plus étroit de la dogmatique, une « concupiscence » —, tandis que l'effet de la vue du jade rituel est à la fois purification et pacification, mutation imperceptible et, si l'on ose dire, immobile. Ainsi, la vertu de « pureté » n'est pas seulement inhérente à la matière, mais réellement, efficacement communicative. Il faut encore ajouter que ces jades sont évidés en leur centre et que, de même que dans le moyeu de la roue ou le vase d'argile —

La préciosité du jade est admise par le *Tao-te king*, mais dans le but d'en souligner la relativité (ch. 39). Cette qualité, associée, il est vrai, à l'immutabilité et à la perfection, justifie son usage dans le langage taoïste, avec une constance qui confine à l'obsession : il est peu de personnages ou de demeures célestes qui n'aient quelque rapport avec le jade (Empereur de Jade (*Yu-ti*) : Auguste de Jade (*Yu-houang*) ; Filles de Jade (*Yu-niu*) : Adolescents de Jade (*Yu-t'ong*) ; Capitale de Jade (*Yu-king*) ; palais de jade, salles de jade, etc.) Selon Blackney, le caractère *yu* primitif est un bijou composé de trois pièces de jade liées ensemble par un fil, ou une tige (18).

La musicalité nous fait toucher à la qualité de l'objet autant qu'à celle de la matière. Il y eut très certainement des lithophones de jade (19). Le Souverain d'En-Haut (*Chang-ti*) possède des jades sonores qu'imita le musicien de l'Empereur Chouen : il s'agissait d'établir l'harmonie (*ho*) entre le Ciel et la Terre (20). Les officiers admis à la cour portent à la ceinture des jades sonores dont la tonalité est exactement fixée. Leur son, lorsqu'ils vont sur leur char, les maintient dans la voie droite et dans la loyauté (21).

⁂

S'il peut être insigne de fonction — si même un tel

nous y reviendrons plus loin — le vide a son rôle à jouer : il symbolise et contribue à réaliser la vacuité au « centre » de l'être. Bien plutôt que de prendre conscience de sa réalité matérielle par le toucher, il faut, souligne M. Jaquillard, se *séparer* finalement de l'objet pour obtenir la révélation plénière du symbole : ce qui reste, c'est la vacuité.

Nul doute qu'il existe, sur ce point comme sur d'autres, une sorte de parenté de nature entre le minéral et le peuple qui y découvre l'image et l'instrument de sa réalisation. Peuple « céleste » dit-on, et selon certaines traditions en effet, peuple « issu du Ciel » : n'est-ce pas aussi l'origine du jade ?

(18) Blackney, *op. cit.*, Cf. aussi le *Lao-tse*, de M. Jacques Lionnet, p. 201.

(19) Selon Huard et Durand (*Connaissance du Viêt-Nam*, Hanoi, 1954, p. 257), le souvenir en est rappelé par l'expression *ngôc khanh* ou « gong de jade », qui caractérise une forme ancienne de l'art décoratif.

(20) Granet, *Danses et Légendes*, p. 263.

(21) Cf. Granet, *La Civilisation chinoise*, p. 338.

usage semble avoir été illégitimement étendu — il ne faut pas oublier que le jade est d'abord un emblème royal, l'insigne princier ou mandarinal ne figurant en somme qu'une délégation de pouvoir.

Les légendes nous assurent que le jade servit de tous temps à la confection des sceptres impériaux, peut-être depuis l'Empereur Yao (XXIV[e] siècle AC), mais sans doute plus haut encore, nous le verrons tout à l'heure. Il nous est dit que le jade qui servit à la gravure du sceau impérial, transmis de dynastie en dynastie jusqu'à nos jours, fut découvert par Pien Houo sur la montagne Kiang à l'époque des Tcheou (XI[e] siècle AC) : il lui avait été révélé par la présence d'un Phénix, ce qui le reliait donc de toute évidence au symbolisme de l'immortalité. Toutefois, la valeur surnaturelle de la pierre ne fut reconnue qu'à l'avènement de l'Empereur Wen-Wang, celui-là même qui modifia la disposition et l'interprétation des trigrammes de Fou-hi (22). La lutte pour sa possession, à l'époque des Royaumes Combattants, fit la célébrité du ministre Lin Siang-jou. Le « Premier Empereur » Ts'in Che Houang-ti la jeta dans le Yang-tsé en 279 AC, au cours d'une cérémonie propitiatoire. Il ne fut restitué par le fleuve qu'à la veille de la mort du Souverain. Le prodigieux « Roman des Trois Royaumes » rapporte à son tour diverses péripéties de la transmission du sceau de jade (23). Celui-ci apparaît donc en toutes circonstances de l'histoire comme le symbole authentique du *T'ien-ming*, le « Mandat céleste » de l'Empereur.

Or ce symbole trouve de remarquables confirmations dans l'étymologie du caractère *yu*. Celui-ci est en effet, à un détail près, exactement semblable au caractère *wang* qui désigne le Roi dans sa fonction suprême de « Roi-Pontife ». En fait, c'est même le *yu* qui est la racine du *wang* : ainsi se trouve fondé

(22) Cette légende — et les suivantes — indiquent combien l'exploitation historique des symboles, si elle n'en altère pas la nature profonde, doit cependant être accueillie avec réserve.

(23) Et l'on assure que l'un des soucis majeurs du Maréchal Tchang Kai-chek fut de s'en assurer la possession lors de son départ pour Formose (Vuong-hông-Sên, *op. cit.*). On notera aussi qu'au Japon, le bijou de jade est avec le Miroir et l'Epée, l'un des trois emblèmes du pouvoir impérial.

le symbolisme du mandat : c'est le « jade » qui fait le « Roi ». En outre, le caractère *wang* comme image de la Grande Triade est attesté par tous les exégètes : les trois traits horizontaux parallèles reliés par une tige verticale sont le Ciel, l'Homme et la Terre reliés par l'Axe du Monde, ou par la Voie (24). Ainsi, Tong Tchong-chou ; « un — qui réunit les trois... — est le Roi. » (25). La Voie centrale (*Tchong-tao*) est donc la Voie royale (*Wang-tao*) : c'est l'axe le long duquel le Souverain identifié à l'Homme véritable (*tchen-jen*) s'élève vers le Ciel, comme le fit effectivement Houang-ti (26). C'est aussi l'axe selon lequel le Souverain reçoit l'influence du Ciel. Et l'aboutissement céleste de cet axe, le « milieu du Ciel », c'est la Grande Ourse, ou « Balance de Jade », résidence de l'« Empereur de Jade ». Le *Wang* comme le *Yu* est le Fils du Ciel et de la Terre (27).

On remarquera encore que, si le *Yu* fait le *Wang*, il le défait aussi : les cérémonies de reddition comportent la remise des insignes de jade (28). Et que, cependant, le *Yu* séparé du *Wang* est susceptible de perdre sa vertu : le *Tso-tchouan* contre l'histoire d'un jade consacré au fleuve puis repêché qui, livré au commerce, devient pierre vulgaire, et qui, remis au Roi, redevient jade (29). C'est donc la « profanation » qui lui ôte la vertu. Il n'en est que plus valablement le symbole et l'instrument de la légitimité.

***

(24) Cf. René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XVII.

(25) Cité par Tchang Fong, *Recherches sur les os de Ho-nan et quelques caractères de l'écriture chinoise* (Paris, 1925). Cf. interprétation parallèle de Hopkins dans J. Lionnet, *op. cit.*, p. 201.

(26) Il est remarquable que, selon une tradition ancienne, le règne de Houang-ti, prototype du *Wang*, aurait correspondu à l'« Age de Jade » (Granet, *Civilisation chinoise*, p. 71).

(27) Tchang Fong rapporte une autre interprétation du *wang* archaïque selon laquelle il aurait figuré «le feu sous la terre», ce qui rejoint la correspondance métallurgique et alchimique du *yu*. Le *Chouo-wen* y relève encore la vertu de « brillance », correspondant à l'éclair, ainsi qu'à l'« éclat » et à la « préciosité » du jade.

(28) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, pp. 132 et 143.

(29) *Ibid*, p. 92.

Nous avons vu le jade insigne royal, insigne de dignité : la vertu propre du minéral donne la sienne à l'objet. Nous verrons encore le jade objet rituel, mais dans un cérémonial dont le Roi est l'officiant. Nous le verrons instrument d'astronomie, mais c'est au Roi qu'il appartient de refléter sur terre les mouvements du ciel, et de promulguer les divisions du temps. Aussi l'astronomie ne se sépare-t-elle, ni de l'usage rituel, ni de la fonction royale.

Est-il vrai, comme le prétend Pelliot, que les objets que nous connaissons sont ignorés des rituels, mais que nous ignorons ceux dont les rituels nous entretiennent ? Les lithophones, les récipients sacrificiels ne sont effectivement connus que par les textes : leur réalité n'en paraît pas moins assurée (30). Nous avons parlé plus haut du sceau de jade sacrifié au Fleuve par Ts'in Che Houang-ti. Soothill rapporte, d'après le *Yue-ling,* qu'à l'époque des Tcheou, les sacrifices saisonniers comportaient l'offrande de jades de formes et de couleurs appropriées : au solstice d'hiver, le *pi* rond, symbole du Ciel, de couleur bleue (31) ; au solstice d'été, le *ts'ong* octogonal (carré), symbole de la Terre, de couleur jaune (31 bis) ; le premier jour de chaque saison était marqué par l'offrande de jades aux points cardinaux correspondants :

— Printemps : à l'Est, le *kouei* vert, correspondant à l'élément Bois (de forme plate, avec une extrémité pointue) ;

— Eté : au Sud, le *chang* rouge, correspondant

(30) Nous ne savons que peu de chose des jades funéraires. Et l'usage rituel des armes et outils de jade est inconnu. Le mystère des formes donne parfois lieu à des controverses d'archéologues dont nous donnerons plus loin quelques exemples.

(31) Jusqu'à une époque toute récente, un *pi* (*bich*) de jade bleu-vert était semblablement offert au Ciel par l'Empereur d'Annam lors du sacrifice du *Nam-Giao* (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens,* ch. IV, Saigon, 1958).

(31 bis). On peut s'étonner que le symbole du Ciel soit rapporté au solstice d'hiver, celui de la Terre au solstice d'été, et non l'inverse : c'est que, comme l'indique bien la disposition circulaire des trigrammes, le solstice d'hiver est l'origine de la phase ascendante du cycle annuel, le solstice d'été celle de la phase descendante. Selon le symbolisme pythagoricien, le premier est la « Porte des dieux », le second la « Porte des hommes ».

à l'élément Feu (en forme de bâton, ou de sceptre) ;

— Automne : à l'Ouest, le *hou* blanc, correspondant à l'élément Métal (et figurant un tigre) ;

— Hiver : au Nord, le *houang* noir, correspondant à l'élément Eau (de forme semi-annulaire).

Ces cérémonies, dont le symbolisme est clair, visaient au maintien de l'harmonie cosmique, et par conséquent de celle de l'Empire (32).

Le Duc de Tcheou, s'offrant en victime pour la guérison du Roi Wou son frère, portait sur la tête un jade rond et dans les mains un jade carré, symboles manifestes du Ciel et de la Terre, au « Fils » desquels il se substituait (33). Mais la valeur rituelle du jade s'estompe dès les Han, peut-être même dès les Royaumes Combattants (V^e^-III^e^ siècles AC) — auquel cas l'abolition des rites par Ts'in Che Houang-ti n'aurait fait que consacrer un état de fait en éliminant des observances vides ou sclérosées.

M. Jaquillard s'avance peut-être sans grandes preuves lorsqu'il assure que le *pi* demeure le support d'« exercices spirituels » en Extrême-Orient. Il est vrai cependant que *pi* et *ts'ong* sont les plus remarquables et les plus connus des jades symboliques. Peut-être aussi les plus anciens, car ils sont mentionnés dans les textes sous les Han, et s'il est dit que le Roi Wen fit tailler en forme de *pi* le jade de Pien Houo, ce paraît être selon un prototype traditionnel (34). Le *pi* est un disque plat de faible épaisseur percé d'un trou central, les diamètres de la couronne et de l'ouverture étant généralement dans un rapport symbolique (35) ; le *ts'ong* est, *grosso modo*, un prisme à base carrée plus ou moins évidé en cylindre : le premier rond « comme le Ciel », le second carré « comme la Terre ». Il est généralement admis que le trou central du *pi*, ce « vide du moyeu qui fait tourner la roue », est le réceptacle de

(32) Cf. W.E. Soothill, *The Hall of Light* (Londres 1951), p. 201.

(33) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, p. 411.

(34) Nombre de *pi* actuellement connus sont effectivement datés de l'époque Tcheou.

(35) En principe, la largeur de l'anneau est le double du diamètre de l'ouverture. Ils sont parfois égaux.

l'influence céleste, ce qui le situe donc à la verticale de la Grande Ourse (ou plus précisément de l'Etoile Polaire, qui fut anciennement une étoile de la Grande Ourse) (36). Plus que le sceptre ou le sceau, le *pi* est ainsi l'emblème du Roi comme « Fils du Ciel ». A l'aplomb de la Grande Ourse, c'est la situation du *Ming-t'ang,* cœur de l'« Empire du Milieu » ; lequel est d'ailleurs entouré d'un fossé en forme de couronne significativement dénommé *Pi Yong* (37). Toutefois, à l'intérieur du *Pi Yong,* le plan du *Ming-t'ang* (toit rond au centre d'un tertre carré (38), est semblable à la coupe du *ts'ong,* à cette différence près — mais elle est essentielle — que dans le second cas le cercle central est vide. La coupe du *ts'ong* figure donc le domaine terrestre de la manière la plus rigoureusement traditionnelle (39).

Que le *pi,* destiné à « honorer le Ciel », ait pu servir aussi à l'observer, c'est une translation de

(36) Ce caractère rappelle le rapprochement plus haut signalé du jade et de la rosée : l'évidement du *pi,* c'est la coupe de jade recueillant la rosée céleste. Or la rosée est liée à la lune, dont le jade est parfois rapproché. (Granet remarque (*Pensée chinoise,* p. 280) que le joyau de jade impérial japonais est un croissant de lune, ou un demi *T'ai-ki*). La lune est *yin,* ce qui semble contradictoire. Mais on remarque que le jade a ici une fonction « réceptive », ainsi qu'une fonction de « réflexion » de la lumière céleste, donc solaire.

M. Jean Lévêque a présenté, dans un curieux article, un *pi* orné des *pa-koua* gravés, ce qui apparaît très exceptionnel (le trou central y tient donc la place du *T'ai-ki*). Autre particularité : la disposition des trigrammes est celle de Wen-wang, mais décalée de telle sorte que l'axe vertical est un axe nord-ouest-sud-est. Cette direction, si elle est celle de l'expansion de la civilisation chinoise, paraît être aussi celle des perturbations cosmiques, de l'activité des « puissances inférieures ». Le but de l'objet est donc, soit de protection magique, soit plutôt de captation de forces dont la nature ne manque pas d'inquiéter quelque peu. (*Les Pa-koua et l'Astrologie lunaire,* in *Cahiers Astrologiques* nos 64-65, Nice, 1956).

(37) Cf. Soothill, *op. cit.* chap. 13.

(38) C'est aussi le plan du Temple du Ciel de Pékin, celui du tertre du *Nam-Giao* de Hué, celui du Temple *Neak Pean* d'Angkor. Cf. correspondance avec le symbole hermétique de l'*Anima Mundi* dans la *Grande Triade,* ch. XI.

(39) Nous préférons ne pas tenter l'interprétation des mystérieux « masques » gravés sur plusieurs *ts'ong,* et où certains ont préféré voir — de façon plus ingénieuse, mais non plus convaincante — des trigrammes ou des hexagrammes.

fonction qui semble naturelle. Un ingénieur belge, M. Henri Michel, a montré que le *pi* dentelé, identifié à l'antique *siuan chi*, était un gabarit précis de la zone circumpolaire, qu'il permettait la détermination du pôle, ainsi que l'observation de la date du solstice (40). Pourtant, ce que nous avons dit précédemment du pôle et du solstice nous amène à penser qu'il convient de renverser les données du problème, l'observation du Ciel n'étant que le moyen de l'« honorer » comme il convient, de se conformer à l'harmonie qu'il propose, et d'en recevoir la bénéfique influence. Si le *pi* circulaire est le symbole de la fonction royale, le *pi* dentelé est ainsi l'instrument de son parfait exercice.

Le jade est-il prisé des princes ? C'est qu'il est la quintessence de leur pouvoir et de leur vertu.

Est-il prisé des sages ? C'est qu'il est le symbole de leur perfectionnement spirituel.

Pierre GRISON.

---

(40) *Méthodes astronomiques des hautes époques chinoises*, (Paris, 1959). Le même auteur démontre qu'un autre instrument de jade jusqu'ici qualifié de « couteau rituel » (comme le *pi* dentelé l'était d'«anneau à attacher les ballots de soie» !...) était en fait l'antique *t'ou kouei*, mesurant l'ombre solsticiale du gnomon. Mais une conception curieuse du symbolisme amène M. Michel à découvrir un processus de décadence, une évolution descendante de l'usage technique de ces objets à leur usage « religieux »... La décadence est en fait marquée par la dissociation des deux fonctions, et par l'incompréhension de la seconde.

# LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE

# ET LE MONOSYLLABE "OM"

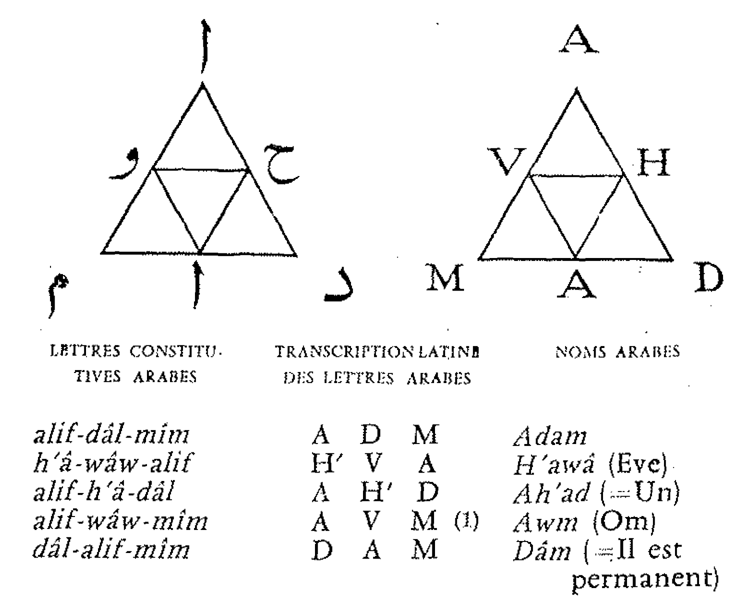
A la fin de notre article intitulé *Un symbole idéographique de l'Homme Universel* (Données d'une correspondance avec René Guénon) nous prévoyions une suite plus spécialement destinée à rendre compte de la présence du vocable védique *Awm* (= Om) au sein du contexte arabe donné par la figure qui représente les proportions symboliques entre Adam et Eve dans la constitution de l'Androgyne primordial (1). Nous reproduisons ici de nouveau le dessin donné alors et le doublons en l'occurrence d'une transcription en lettres latines pour en faciliter la consultation. Nous précisons en même temps les transcriptions littérales tout en observant que, sur les deux dessins, la lecture doit se faire dans le sens de l'écriture arabe, c'est-à-dire de droite à gauche.

### 1. Complémentarisme de symboles idéographiques

En fait il s'agira maintenant de dégager plutôt le sens de la présence des trois lettres arabes qui correspondent aux trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om*, car l'arabe, comme toutes les langues sémitiques entre autres, ne comporte pas, tout au moins explicitement, ce même vocable invocatoire, et possède en échange, avec un emploi

(1) Voir *Etudes Traditionnelles* de mars-avril 1961 (avec l'*erratum* indiqué page 304 du n° de nov.-déc. 1961, pour la figure 3). Repris comme Annexe III des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962).

sacré plus ou moins comparable, le vocable *Amîn* (= amen), équivalence sur laquelle nous reviendrons d'ailleurs plus tard.




| LETTRES CONSTITUTIVES ARABES | TRANSCRIPTION LATINE DES LETTRES ARABES | NOMS ARABES |
|---|---|---|
| *alif-dâl-mîm* | A D M | *Adam* |
| *h'â-wâw-alif* | H' V A | *H'awâ* (Eve) |
| *alif-h'â-dâl* | A H' D | *Ah'ad* (=Un) |
| *alif-wâw-mîm* | A V M (1) | *Awm* (Om) |
| *dâl-alif-mîm* | D A M | *Dâm* (=Il est permanent) |

Les trois lettres arabes *alif, wâw* et *mîm* en tant qu'éléments d'un groupe ternaire déterminé et situé dans le cadre symbolique de notre schéma de l'Homme Universel, peuvent être interprétées ainsi : l'*alif*, qui est un symbole de l'unité et du principe premier, représente naturellement Allah, dont le nom a, d'ailleurs, comme lettre initiale un *alif ;* à l'opposé, la dernière des trois lettres, le *mîm* désigne l'Envoyé d'Allah, *Mohammad,* dont le nom débute par cette lettre (2). L'initiale et la finale de cet *Awm*, cor-

(1) Pour ce qui est de la transcription latine d'*Awm*, on peut remarquer que le tracé du dessin triangulaire lui-même peut se décomposer en A V M, tout comme le symbole relevé chez les Carmes de Loudun et étudié par René Guénon dans *Le Roi du Monde* (ch. II et IV).

(2) Le *mîm*, indépendamment de la place qu'il occupe dans un schéma comme celui étudié ici, est un symbole de *Mohammad* en même temps que d'*Adam*. Voici à ce propos un passage d'Ibn Arabî : « Le *mîm* (pris avec son nom composé

respondent ainsi aux deux Attestations (*ach-Chahâdatân*) de l'Islam : celle concernant Allah comme dieu unique et celle de la mission divine du Prophète Mohammad. Entre ces deux termes extrêmes, le *wâw* fait jonction (*waçl*), cette lettre étant du reste la copule « et » (*wa*) (1) ; en même temps, métonymiquement le *wâw* est la *Wahdah*, l'Unité essentielle entre le Principe pur et la Réalité Mohammadienne (2).

En interprétant la relation idéographique entre les trois lettres dans une perspective théophanique on

de *m + y + m = mîm + yâ + mîm*) revient à *Adam* et à *Mohammad* — que sur les deux soient la grâce unifiante et la paix ! Le *yâ* entre les deux *mîm* est le moyen de leur liaison car le *yâ* est une lettre « faible » ou « causale » (*harfu illatin*). Au moyen de celle-ci *Mohammad* (ou l'un des deux *mîm*) exerce sur *Adam* (ou l'autre *mîm*) une action spirituelle, et c'est de cette action que dérive la spiritualité d'*Adam* ainsi que celle de tout être de l'univers ; cela est conforme au hadith du Prophète disant : « J'étais prophète alors qu'Adam n'était encore qu'entre l'eau et l'argile ». De son côté *Adam* exerce sur *Mohammad*, par cette même lettre intermédiaire une action corporelle dont dérive du reste la corporéité de tout homme existant dans le monde, inclusivement celle de *Mohammad*. » (*Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*, éd. Haydérabad 1948).

(1) Dans l'économie de la révélation prophétique ce rôle est celui de l'Ange Gabriel. On sait que selon les commentaires concernant les « lettres isolées » placées en tête de certaines sourates du Coran, l'Ange correspond à la lettre *lâm* du groupe *Alif-Lâm-Mîm*, ternaire représentant alors hiérogrammatiquement *Allah-Jibrâïl-Mohammad*. Cf. *Les Interprétations ésotériques du Coran* ; *E.T.*, nov.-déc. 1963, p. 263. On peut dire aussi qu'en regard de la fonction conjonctive du *wâw*, le *lâm*, comme préposition « à » ou « pour », exprime l'attribution et la finalité, ce qui, dans un sens, dispose Allah à une théophanie intégrale en Mohammad, et, dans le sens inverse, rapporte toute la réalité et la fonction mohammadienne à Allah.

(2) Au même point de vue le *wâw* est considéré aussi comme « lettre de l'amour » (*harfu-l-wadd*), et il est employé comme tel dans les opérations basées sur les vertus des lettres. Le mot *wadd* (qui n'a que deux lettres dont la dernière est seulement prononcée avec « renforcement », ce qu'on transcrit par un redoublement) se trouve d'ailleurs dans notre dessin, si on rattache au *wâw* le *dâl* de l'angle de droite. Cette dernière lettre est elle-même considérée dans le même ordre d'idées comme « lettre de la permanence ou de la constance » (*harfu-d-dawâm*), ce qui lui assure d'ailleurs une spéciale application au *wadd*.

peut dire que le Verbe, qui se tient à l'état principiel dans l'*alif*, se développe en tant qu'Esprit Saint dans le mouvement spiral du *wâw* pour s'enrouler finalement dans la forme totalisante et occultante du *mîm* mohammadien; ainsi la Réalité Mohammadienne constitue le mystère du Verbe suprême et universel, car elle est en même temps la Théophanie intégrale (de l'Essence, des Attributs et des Actes) et son occultation sous le voile de la Servitude absolue et totale (1). C'est pourquoi le Prophète disait : « Celui qui me voit, voit la Vérité elle-même » (*man raânî faqad raâ-l-Haqq*). La suite présentée par ces trois lettres peut être regardée comme constituant le cycle complet du Souffle universel : en termes hindous, *Brahma* en tant que *Prâna* (2).

Il est à remarquer que ce symbolisme de totalité propre au groupe des trois lettres arabes *alif-wâw-mîm* coïncide exactement avec celui du monosyllabe

(1) *Id.* pp. 264-265. — Cet acte simultané de théophanie et d'occultation servitoriale est énoncé par l'écriture chrétienne dans le cas de Jésus (qui cependant avait eu à manifester très spécialement les attributs de la Seigneurie, en arabe *ar-Rubûbiyyah*) : « Bien qu'il fût dans la Forme (*Morphè* = *Çûrah*) de Dieu, il ne s'est pas jugé avidement égal à Dieu, mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, etc. » (*Phil.* II, 6-9).

(2) Notons aussi que, dans ces conditions, il n'y a rien d'étonnant qu'un mot arabe composé de ces trois lettres disposées dans l'ordre dont il est question ait un sens approchant, de « souffle » par exemple. Effectivement un mot arabe *awm* existe dans le sens très proche de « souffle fort », « respiration d'homme altéré de soif », mais sans aucune acception technique et, surtout, loin de toute fonction comparable à celle du monosyllabe védique *Om*. Si nous en faisons cette mention cependant, c'est simplement pour faire constater que les vertus symboliques des lettres constitutives subsistent à la base et le cas échéant peuvent se manifester. Tel est précisément le cas de ce mot en tant que mot arabe paraissant dans la disposition graphique que nous étudions et occupant une place qui ne s'éclaire cependant que par référence au monosyllabe correspondant sanscrit.

A propos du Souffle universel nous aurions pu faire état ici de la doctrine spéciale islamique du *Nafasu-r-Rahmân*, le Souffle du Tout-Miséricordieux, producteur des êtres dans l'ordre cosmique et des lettres dans l'ordre vocal humain. Mais certaines particularités de cette doctrine nous entraîneraient dans des développements que nous ne pouvons pas introduire ici même.

hindou selon la *Mândûkya Upanishad* (shruti 1) : « *Om*, cette syllabe (*akshara*) est tout ce qui est! » (1).

En outre, l'*alif* et le *mîm* peuvent être envisagés dans la perspective du cycle des manifestations prophétiques. Ces lettres, qui sont aussi l'initiale et la finale du nom d'*Adam*, représentent alors, respectivement, Adam lui-même en tant que détenteur primordial de la Science divine des noms (*Ilmu-l-asmâ'*) et Mohammad en tant que Sceau des Prophètes reçoit les Paroles Synthétiques (*Jawâmi'u-l-Kalim*) et est chargé de « parfaire les nobles mœurs » (*tatmîmu Makârimi-l-Akhlâq*) (2).

(1) Une curieuse coïncidence fait que le groupe des lettres isolées en tête de la sourate de la Génisse, rappelé dans une note précédente, est interprété lui aussi dans ce sens par Al-Qâchânî : ...*Alif-Lâm-Mîm* constituent le symbole par lequel Dieu a désigné tout ce qui est, etc. (*ibid., p.* 263).

(2) Dans cette perspective la lettre *dâl* du schéma triangulaire est pourvue d'une signification exceptionnelle. Parmi les prophètes elle désigne *Dâwûd* (David) dont elle est l'initiale; or, ce prophète-roi, ainsi que le remarque Ibn Arabî (*Futûhât*, ch. 515), est dans une position très spéciale entre *Adam* et *Mohammad* sous le rapport des lettres constitutives : des 3 lettres du nom d'*Adam* (*alif-dâl-mîm*) 2 figurent dans celui de *Dâwûd* (composé de 5 lettres : *dâl-alif-wâw-wâw-dâl*, mais il s'écrit aussi avec un seul *wâw*) et 2 également dans celui de *Mohammad* (composé de 4 lettres : *mîm-hâ-mîm* « renforcé » -*dâl*). Cela nous écarte quelque peu de notre objectif principal, mais puisque l'occasion est assez rare nous évoquerons une tradition opportune à cet endroit : Adam ayant obtenu d'Allah de voir dans les germes, ses descendants, remarqua parmi les lumières prophétiques celle de Dâwûd et trouva cependant trop courte la vie qui lui était assignée. Il décida de lui céder de sa propre vie une soixantaine d'années, mais, lorsque le terme de sa vie raccourcie ainsi arriva, Adam revint sur son don et se disputa avec l'Ange de la Mort. Allah, est-il dit, prolongea quand même la vie de Dâwûd, mais sans réduire cependant celle d'Adam.

Ibn Arabî (*Futûhât*, loc. cit.) dit au sujet de cette tradition : « La soixantaine d'années offerte à Dâwûd correspond à la durée de la vie de Mohammad, et lorsque la vie d'Adam (qualifiée dans ses phases successives par les lettres de son nom) arriva au *mîm* de son propre nom, Adam perçut la Forme de Mohammad dans le *mîm* et revint sur le don fait à Dâwûd. (A remarquer que le *mîm* est aussi la lettre de la mort, *mawt*, ce qui établit un rapport très curieux avec le recul susmentionné devant l'Ange de la Mort). Adam agit ainsi du fait que, dans le déroulement de sa vie, il se trouvait alors éloigné de la vision de l'*alif* et du *dâl* (qui figurent aussi dans le nom de Dâwûd). Mais en retirant ainsi son don à Dâwûd il passa

Ainsi, il est entendu que le rôle de cet *Aum* arabe est d'ordre simplement idéographique, et c'est sous ce rapport que nous ferons encore quelques remarques.

Dans notre figure, les lettres arabes correspondant aux caractères A, U, M, se succèdent dans un ordre descendant, ce qui correspond à la hiérarchie des vérités qu'elles symbolisent, alors que dans la symbolique hindoue l'ordre des *mâtras* d'*Om* est ascendant (1).

*PRINCIPALES CORRESPONDANCES DES MATRAS D'OM :*

| OM | ATMA | | « MONDES » | VEDAS |
|---|---|---|---|---|
| Mâtrâs | Sièges microcosmiques | Conditions macrocosmiques | | |
| M | Etat de « sommeil profond » (*Sushupti-sthâna*) | *Prâjna* (degré non-manifesté) | « Soleil » | Sâma-Vêda |
| U | Etat de « rêve » (*Swapna-sthâna*) | *Taijasa* (manifestation subtile) | « Lune » | Yajur-Vêda |
| A | Etat de « veille » (*Jâgarita-sthâna*) | *Vaishwânara* (manifestation grossière) | « Terre » | Rig-Vêda |

Cet ordre inverse des *mâtrâs* s'explique par leur disposition selon l'ordre de résorption du son, qui commence à partir de l'état de manifestation complète dans le domaine sensible, s'élève par un mouve-

sous le Drapeau de Mohammad (ce qui est une allusion au hadith du Prophète : « Adam et ceux qui viennent après lui sont sous mon Drapeau »).

(1) Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVII[e] des deux premières éditions, XVI[e] à partir de la troisième; *Le Roi du Monde*, ch. IV.

ment d'involution intérieure dans le domaine subtil, et rentre, par une extinction totale, dans le non-manifesté (1).

Cependant les *mâtrâs* du monosyllabe sacré ont aussi une représentation écrite. Or, sous ce rapport, tant du côté arabe que du côté sanscrit, les éléments géométriques correspondant aux caractères de la transcription semblent être les mêmes ; une ligne droite pour le caractère A, un élément courbe ou spiraloïde pour le caractère U, et un point pour le caractère M. Il faudrait, dans ce cas, rendre compte, sous le rapport idéographique, de l'inversion résultée, tout au moins apparemment, dans l'ordre des caractères respectifs. A cet égard, pour ce qui est du côté sanscrit, nous aurons recours aux précisions que donna René Guénon dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, quand il eut à traiter, pour la première fois d'une façon spéciale du monosyllabe sacré hindou, et cela d'autant plus qu'on ne trouve nulle part ailleurs, en dehors de ses écrits, l'indication d'un symbolisme géométrique des *mâtrâs* d'*Om* : « ... les formes géométriques qui correspondent respectivement aux trois *mâtrâs* sont une ligne droite, une demi-circonférence (ou plutôt un élément de spirale) et un point : la première symbolise le déploiement complet de la manifestation ; la seconde, un état d'enveloppement relatif par rapport à ce déploiement, mais cependant encore développé ou manifesté ; la troisième, l'état informel et « sans dimensions » ou conditions limitatives spéciales, c'est-à-dire non-manifesté. On remarquera aussi que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous

(1) Quant aux lettres latines A, V, M, en lesquelles peut s'analyser le tracé du schéma de l'Androgyne, ainsi que nous l'avons signalé dans une note précédente, elles correspondent d'une certaine façon avec l'ordre descendant des lettres arabes *alif, wâw, mîm :* le A qui seul comporte le sommet de la figure correspond à l'*alif*, le V qui touche en haut les deux côtés de la barre médiane et seulement une fois la base, correspond au *wâw* inscrit au niveau médian, enfin le M, qui s'appuie sur la base de la figure la touchant en trois points alors qu'il n'atteint qu'en deux points la barre médiane, correspond au *mîm* placé au niveau de base.

les états de manifestation, et qu'il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Etre pur » (1).

Nous avons cité *in extenso* ce texte de Guénon parce qu'il contient en même temps que les correspondances dont nous parlons, une indication du sens particulier dans lequel celles-ci doivent être entendues quand il s'agit du côté sanscrit. Nous savons ainsi que la droite dont il s'agit symbolise « le déploiement complet de la manifestation » ; or si ce sens doit se trouver dans le caractère *A* de la transcription hindoue à laquelle se rapporte, sans autre précision, Guénon, il n'est cependant pas possible de le trouver dans la verticale de l'*alif* arabe ; celui-ci, pour nous servir ici de termes que Guénon lui-même a employés dans une autre circonstance, par sa forme correspond au « *amr*, affirmation de l'Etre pur et formulation première de la Volonté suprême » (2), ce qui lui reconnaît un symbolisme principiel et axial. Au contraire, l'idée de « déploiement complet de la manifestation » renvoie à une figuration opposée à celle du trait vertical, laquelle devant être ici toujours rectiligne, ne pourra être qu'horizontale.

Mais comme les formes ordinaires ou mêmes plus spéciales de transcription de l'*akshara* en devanâgarî ne laissent pas voir, tout au moins du premier regard, tous ces éléments géométriques de base (3). nous pensons que René Guénon avait en vue une forme hiéroglyphique particulière du monosyllabe *Om*, de caractère plus simple et plus primordial, faite pour correspondre graphiquement aux propriétés phonétiques du vocable. En tout cas, nous retrouvons dans son œuvre des indications encore plus pré-

(1) *Ibid.*

(2) *Er-Rûh*, *E.T.*, août-sept. 1938, p. 288.

(3) La forme hiéroglyphique connue comme spécialement réservée à *Om* est celle-ci ॐ. Les autres transcriptions courantes de ce vocable, plus caractéristiques du syllabisme de la devanâgarî, sont les suivantes (où la grande barre horizontale n'est pas un élément littéral mais un simple support de l'écriture, la « potence » sur laquelle on suspend tous les caractères) : ओँ, ओँ, ओं.

cises dans le même sens, lorsqu'il parle du symbolisme de la conque.

Nous rappelons à cet égard tout d'abord que « pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ces trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Vêda*. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie... » (1). Maintenant on comprendra mieux ce que l'auteur veut dire dans le passage suivant : « Le schéma de la conque peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite (*a*) recouvrant et fermant la conque (*u*) qui contient en son intérieur le point (*m*), ou le principe essentiel des êtres ; la ligne droite représente alors en même temps par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est-à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la période d'obscuration intermédiaire (*sandhyâ*) entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui

(1) *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXII : *Quelques aspects du Symbolisme du poisson*, pp. 169-170.

du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté ». Ici une note précise : « Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre ח zodiacale du Cancer » (1).

Or la figure indiquée ainsi est plus exactement celle de la lettre correspondante dans l'alphabet *vattan*, à savoir ; en la rétablissant dans la position de la conque avant son « retournement » et son « ouverture », alors qu'elle contenait donc le germe, cette figure doit être . Dans cette position, qui peut être considérée comme normale, la ligne droite est horizontale. Cependant l'ordre de succession des éléments est nouveau ; mais l'auteur nous avait averti que pour obtenir le schéma de la conque, les trois éléments (ou *mâtrâs*) étaient non seulement « ramenés à leurs formes géométriques essentielles », mais aussi « disposés graphiquement d'une certaine façon », et c'est certainement cette disposition, spéciale et non pas ordinaire, qui explique les changements constatables ici dans l'ordre de succession des éléments de base (2).

(1) *Op. cit.* ch. XIX : *L'hiéroglyphe du Cancer.*

(2) Malgré notre enquête directe ou indirecte, nous n'avons pu trouver nulle part une indication de l'existence d'un tracé d'*Om* ressemblant au dessin que nous avons reconstitué ainsi. Mais par un curieux concours d'événements, bien significatif du reste en l'occurrence, nous avons pu tenir un renseignement provenant indirectement de Guénon lui-même, et qui vérifie suffisamment la conclusion de nos déductions symboliques. M. Martin Lings, qui avait fréquenté René Guénon pendant de longues années au Caire a appris de lui, fin 1939 (et ceci à propos du fait, que Guénon portait à sa main droite une bague gravée du monosyllabe sacré, mais dans une des formes connues, celle indiquée par nous en premier lieu dans une note précédente comme spécialement réservée à *Om*) que « l'hiéroglyphe plutôt géométrique du monosyllabe, celui dont il parle assez souvent dans ses œuvres est le suivant  ». On peut ajouter que cette configuration d'*Om* apparaît comme spécialement faite pour rattacher le monosyllabe au symbolisme de la « conque de Vishnu », et que, en la retournant, on a les signes des *mâtrâs*, somme toute, dans leur ordre normal ascendant, car le point est de toute façon le terme final de la spirale. D'autre part, il est opportun de rappeler que, d'après Saint-Yves d'Alveydre, qui avait reçu de Brahmanes et publié en Occident l'alphabet *vattan*, celui-ci s'écrit ordinairement de bas en haut (il s'écrit aussi de gauche à droite, c'est-à-dire à l'inverse de l'arabe).

Enfin, dans *Le Roi du Monde,* ch. IV, tout en expliquant que « le mot *Om* donne immédiatement la clef de la répartition hiérarchique des fonctions entre le *Brahâtmâ* et ses deux assesseurs », ternaire qui régit les « trois mondes », Guénon ajoute : « Pour nous servir encore d'un autre symbolisme, non moins rigoureusement exact, nous dirons que le *Mahânga* représente la base du triangle initiatique, et le *Brahâtmâ* son sommet ; entre les deux, le *Mahâtmâ* incarne en quelque sorte un principe médiateur (la vitalité cosmique, l'*Anima Mundi* des hermétistes), dont l'action se déploie dans l'« espace intermédiaire » ; et tout cela est figuré très clairement par les caractères correspondants de l'alphabet sacré que Saint-Yves appelle *vattan* et M. Ossendowski *vatannan,* ou, ce qui revient au même, par les formes géométriques (ligne droite, spirale et point) auxquelles se ramènent essentiellement les trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om* ». Certes, là encore ce n'est qu'une correspondance, mais elle est de la plus grande importance. La référence qui est faite cette fois-ci explicitement à l'écriture *vattan* permet de comprendre que les caractères respectifs dans cet alphabet solaire de 22 lettres sont au moins apparentés, si non tout à fait identiques, à ceux impliqués plus spécialement dans le symbolisme des *mâtrâs* d'*Om* selon la *Mândûkya Upanishad* et dans le commentaire de René Guénon. Or, dans ledit alphabet, tel que nous le connaissons par l'*Archéomètre* de Saint-Yves, au caractère A correspond bien une droite horizontale, au U une spirale tournée vers le haut, enfin au M un petit point (placé sur une droite horizontale à la façon d'une perle sur un fil) (1).

(1) Au sujet de l'alphabet *vattan,* que l'on avait appelé encore *watan,* nous reproduisons un passage instructif tiré d'une étude très étendue sur l'*Archéomètre* qu'avait publiée « La Gnose » :

« Le plus important des alphabets que nous aurons à considérer ici pour le moment est l'alphabet *watan.* Cet alphabet, qui fut l'écriture primitive des Atlantes et de la race rouge, dont la tradition fut transmise à l'Egypte et à l'Inde après la catastrophe où disparut l'Atlantide, est la traduction exacte de l'alphabet astral. Il comprend trois lettres consti-

En tout état de cause, maintenant la ligne droite qui correspond à la *mâtrâ* A doit être considérée comme horizontale et alors elle se présente, pourrait-on dire, dans un rapport de complémentarisme avec la droite verticale de l'*alif*, au lieu d'une similitude. D'ailleurs, si on regarde bien, un pareil rapport est constatable également pour les deux autres formes géométriques en cause, l'élément spiraloïde et le « point » : en effet la spirale qui représente la *mâtrâ* U est involutive et ascendante, car elle est définie dans la *Mandûkya Upanishad* comme *utkarsha* « élévation » (1), tandis que celle du *wâw* arabe est évolutive et descendante ; enfin, du côté sanscrit le point qui correspond à la *mâtrâ* M est un point proprement dit, « sans dimensions » (2), alors que du côté arabe le *mîm* est en réalité une boucle fermée ou un nœud fait par un enroulement, forme

tutives (correspondant aux trois personnes de la Trinité, ou aux trois premières *Séphiroth*, qui sont les trois premiers nombres d'où sont sortis tous les autres), sept planétaires et douze zodiacales, soit en tout vingt-deux caractères... C'est cet alphabet, dont Moïse avait eu connaissance dans les Temples d'Egypte, qui devint le premier alphabet hébraïque, mais qui se modifia ensuite au cours des siècles, pour se perdre complètement à la captivité de Babylone. L'alphabet primitif des Atlantes a été conservé dans l'Inde, et c'est par les Brahmes qu'il est venu jusqu'à nous ; quant à la langue atlante elle-même, elle avait dû se diviser en plusieurs dialectes, qui devinrent peut-être même avec le temps des langues indépendantes, et c'est l'une de ces langues qui passa en Egypte ; cette langue égyptienne fut l'origine de la langue hébraïque, d'après Fabre d'Olivet. » (Nº de juillet-août 1910, p. 185).

Cette étude était signée T., pseudonyme de Marnès, rédacteur en chef de « La Gnose », mais naturellement elle avait bénéficié de l'assistance du directeur Palingénius (René Guénon) dont on reconnaît le style, aussi bien que les notions dans la plupart des notes. Nous avons d'ailleurs l'intention de reproduire prochainement dans les *Etudes Traditionnelles*, l'intégralité du texte publié alors et auquel malheureusement il manque la partie finale (un dernier nº de mars 1912, contenant la fin de toutes les études en cours, et qui était déjà constitué, ne parut jamais).

(1) Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, *ibid.* — Même dans les tracés ordinaires d'*Om* cette orientation de la spirale est reconnaissable dans ce qui peut en être considéré comme se rapportant plus spécialement à la *mâtrâ* U.

(2) Même remarque que pour la *mâtrâ* précédente, dans les tracés pratiqués ordinairement.

qui, théoriquement tout au moins, comporte un petit espace vide au milieu. On pourrait même préciser que les formes des caractères dans les deux séries, combinées entre elles, donnent les trois symboles fondamentaux suivants : la Croix, les deux serpents du Caducée et l'Œuf du Monde.

En outre, on peut constater que, dans un certain sens, les équivalences symboliques véritables se trouvent non pas dans les caractères mêmes dont l'ordre est inversé, mais, à chaque niveau, dans les fonctions symboliques de leurs éléments géométriques de base. Ainsi, le point constitutif de la *mâtrâ* A, situé en haut, où il représente l'état principiel, correspond, en fait, à la pointe supérieure de l'*alif*, qui est ce « point originel » (*an-nuqtatu-l-açliyyah*) lequel s'écoula sous un Regard d'Allah et donna le trait vertical de la première lettre (1). Les deux spirales, involutive et évolutive, de l'échelon intermédiaire se correspondent naturellement par leurs fonctions, également « médiatrices », mercuréennes, entre un état principiel et un état de manifestation complète. Enfin, au degré inférieur, l'horizontale de la *mâtrâ* A exprime sous une forme rectiligne, la même idée que la forme compacte du *mîm :* un état de complétude, qui, d'un côté, est point de départ d'un processus résorptif, de l'autre, point d'aboutissement d'une consommation cyclique.

Ainsi, en conclusion de cet examen, l'ordre inverse dans lequel se succèdent les formes géométriques dans les deux séries de caractères apparaît comme une conséquence logique de leur tracé hiéroglyphique réel. Or ce tracé avec le complémentarisme que nous y discernons ne peut être un fait isolé et acci-

(1) Du côté hindou, le *Prapanchsâra Tantra* (ap. Arthur Avalon. *La Puissance du Serpent*, p. 138), qui dit que « les trois *dêvatas* Brahmâ, Vishnu et Rudra (Shiva), avec leurs trois *Shaktis*, naissent des lettres A, U, M de l'*Omkâra* », ajoute que le caractère M, « en tant qu'il est *bindu* (point) est le Soleil ou *Atmâ* parmi les lettres ». — Saint-Yves d'Alveydre rapporte de son côté, de la part des Brahmanes qui lui ont communiqué l'alphabet *wattan*, que les « quatre-vingts lettres ou signes du Vêda sont dérivés du point d'*Aum*, c'est-à-dire du caractère M. (*Notes sur la Tradition cabalistique*).

dentel, ni sans une signification traditionnelle plus générale, car nous sommes dans un domaine par excellence sacré où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer. Nous rappelerons ici que René Guénon a déjà fait une constatation de cet ordre pour le cas du *na* sanscrit ramené à ses éléments géométriques fondamentaux et du *nûn* arabe — deux demi-conférences, supérieure et inférieure, chacune avec leur point — dont la réunion constitue « le cercle avec son point au centre, figure du cycle complet qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique » (1). Or il disait alors aussi qu'il fallait y voir un effet des « relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles » (2).

Ses développements cosmologiques sur ce point de symbolisme aboutissaient d'ailleurs à une certaine idée d'intégration traditionnelle finale : « De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés

(1) *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, ch. XXIII : *Les mystères de la lettre Nûn*, p. 175. Comme exemple de la difficulté que l'on a de retrouver les formes symboliques primitives dans la devanâgari, on peut citer justement le cas du *na* dont le point central se trouve en fait relié dans un même mouvement avec la demi-circonférence, celle-ci elle-même allongée au point d'approcher la forme d'une horizontale. Par contre dans l'alphabet *vattan* déjà évoqué dans cet ordre d'idées, la forme de cette lettre est exactement une demi-circonférence supérieure avec un point.

(2) Cette opération de « reconstitution » n'est pas sans rappeler une pratique traditionnelle très caractéristique qui est aux origines du mot « symbole » : en grec *sumbolon* désignait la tessère coupée en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié transmissible aux descendants ; ces deux parties « rapprochées » ou « mises ensemble » (un des sens de *sumballo*) permettaient de faire reconnaître leurs porteurs. Ce n'était là toutefois qu'un des cas, assez nombreux, d'application exotérique du terme. Dans l'ordre ésotérique, chez les Pythagoriciens notamment, il désignait une certaine « convention », ce qui comportait également l'idée de « mise en commun » mais de quelque chose d'un ordre plus intime.

de l'« Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures » et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire » la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant. Ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et par conséquant, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel » (1).

Enfin, pour en revenir à nos considérations symboliques initiales on peut dire que ce que nous avons constaté nous-même plus haut à propos des trois caractères du monosyllabe *Om,* vient confirmer le premier aperçu donné par Guénon. et la chose est d'autant plus significative que, dans le cas présent, il s'agit de lettres qui expriment le symbole par excellence du Verbe primordial. Sous ce rapport on constate donc également l'existence de part et d'autre d'éléments d'un certain complémentarisme et d'une intégration finale. Mais une telle intégration n'est possible, bien entendu, qu'en tant que reconstitution d'une préfiguration originelle de l'harmonie existant entre les différents éléments et facteurs de l'ordre traditionnel total ; les langues sacrées proprement dites et les alphabets essentiels qui leur correspondent, participent, sous leur mode et sur leur plan,

(1) *Ibid.* pp. 175-176.

d'une synthèse primordiale qui est, à la fois, leur raison d'être et leur finalité suprême. En réduisant les alphabets sacrés à leurs schémas fondamentaux, les caractères symboliques tracés de part et d'autre dans les formes traditionnelles définies entre elles selon des rapports de complémentarisme, doivent laisser apparaître leur appartenance à une telle synthèse.

A ce propos, une remarque s'impose cependant, surtout après les particularités constatées dans notre recherche. Du côté sanscrit, ce n'est pas dans la cinquantaine de caractères du syllabaire de la devanâgarî, écriture constituée en vue de l'enregistrement phonétique le plus parfait de la tradition orale, qu'il faudrait chercher les formes schématiques complémentaires des 28 lettres consonnantiques arabes, mais dans un alphabet d'un caractère hiéroglyphique, tel que l'alphabet *vattan*, lequel d'ailleurs est peut-être lui-même à l'origine, proche ou lointaine de l'écriture devanâgarî comme de la plupart des écritures syllabiques d'Asie (1). Certes, celui-ci est un alphabet « solaire », constitué de 22 lettres comme l'alphabet hébraïque (2), alors que du côté arabe on a un alphabet « lunaire » de 28 lettres, mais ce dernier se ramène facilement aux 22 lettres de sa base solaire par la simple suppression des points diacritiques de 6 de ses lettres (3), et c'est sous cette forme d'ailleurs, qu'il conviendrait de considérer les lettres arabes lors d'un essai de « synthèse » avec le *vattan*, ce que nous ne pouvons entreprendre dans le cadre

(1) On admet généralement une origine sémitique, phénicienne plus exactement, pour les alphabets pratiqués dans l'Inde, ce qui implique à la base de ceux-ci, un certain consonnantisme comparable à celui des écritures hébraïque et arabe.

(2) Dans un tel alphabet, comme on l'aura déjà remarqué d'après la note tirée de « La Gnose », il y a tout d'abord 3 lettres fondamentales (correspondant à l'unité, à la dualité et à la pluralité) ensuite 7 lettres planétaires et 12 zodiacales.

(3) Ce sont les 6 dernières dans l'ordonnance qui fait qualifier alors cet alphabet comme « oriental » (*charqî*) ; la place de celles-ci est quelque peu différente dans l'ordonnance de l'alphabet dit « occidental » (*gharbî*), et cela est dû à des substitutions où joue un rôle important la lettre *dâd*, la fameuse lettre exclusivement arabe qui fait qu'on a même désigné l'arabe comme « la langue du *dâd* » (*lughatu-d-dâd*).

de la présente étude. Nous ajoutons aussi que, de tous les alphabets sémitiques, c'est l'arabe, dont le schématisme est remarquablement géométrique, qui apparaît comme le mieux prédisposé à un rapprochement reconstitutif du genre dont nous parlons.

*
**

(*A suivre*)

Michel VÂLSAN.

---

# LES LIVRES

*Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge*, par Kamaleswar Bhattâchârya (Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1961).

Nous avons eu l'occasion de dire ici même combien les réussites de la civilisation angkorienne étaient redevables aux traditions venues de l'Inde. Il restait à connaitre mieux les formes extérieures prises par ces traditions après qu'elles eussent été transplantées au-delà des mers. C'est la tâche à laquelle s'est appliquée l'érudition sourcilleuse de M. Bhattâchârya, scrutant les données désormais précises, mais par trop fragmentaires, de l'épigraphie et de l'iconographie. Comme on pouvait s'y attendre, le résultat de telles recherches se développe sur un double plan : celui de l'assimilation par l'apport hindou d'éléments autochtones — ce que la péninsule indienne elle-même avait déjà connu — ; celui d'un prétendu « syncrétisme » khmer, puérilement quêté jusque dans les détails. Ce n'est guère anticiper sur les conclusions du second volume à paraître, consacré au Bouddhisme, que de les supposer identiques.

En fait, et bien que la juxtaposition des détails n'en constitue pas nécessairement la somme, l'ouvrage de M. Bhattâchârya nous semble apporter deux confirmations essentielles : c'est d'abord le niveau intellectuel élevé de l'Hindouisme khmer, qui bénéficia de l'enseignement de *guru* éminents (l'un d'eux était un disciple direct de Shankarâchârya). Comment aurait-il donc admis les confusions « syncrétiques » ? C'est ensuite la remarquable permanence d'une notion capitale : celle du Roi-*chakravarti*. L'iconographie laisse apparaître, à notre sens, une conception non pas syncrétique, mais parfaitement harmonieuse des fonctions universelles d'*Ishwara*. Certes, l'accent est mis tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, mais le plus souvent sur l'une et l'autre ensemble, par le moyen d'une expression plastique très significative. Que, néanmoins, il le soit fréquemment sur l'aspect shivaïte s'explique par le lien de celui-ci avec la fonction royale : chaque montagne — et ceci dès avant l'hindouisation — chaque « temple-montagne » est la réplique ou l'homologue du Kailâsa. Le *linga* qu'on y place est la « trace » de l'Axe du Monde. Lorsque, sous Jayavarman VII, le *linga* fera place à la statue du Bouddha, il ne s'agira ni d'une confusion, ni d'une révolution : simplement, et de manière explicite, le même principe s'exprimera sous une autre

forme. Ce sera, harmonieusement encore, une identification des fonctions cosmiques.

Il y aurait beaucoup plus à dire sur ces deux questions : ce serait seulement pour confirmer l'homogénéité et la continuité doctrinales de la « nouvelle Inde » implantée au Cambodge, laquelle sut trouver, sans concession sur le principes — bien qu'avec peut-être, *in fine*, une certaine décadence formaliste — des modes d'expression qui lui soient propres.

Pierre GRISON

*La Voie du Zen*, suivi de *Pratique du Bouddhisme Zen*, par Eugen Herrigel, trad. André et Lucie Guy (Paris, G.P. Maisonneuve, 1961).

Brillant universitaire allemand attiré par le Zen, Eugen Herrigel, se vit conseiller de l'approcher d'abord lentement « *par des voies indirectes* » : il a conté cette expérience dans un petit livre tout à fait remarquable : *Le Zen dans l'Art chevaleresque du Tir à l'Arc*. La suite, nous l'aurions sans doute apprise par les travaux que préparait Herrigel et dont les présentes notes posthumes nous donnent une excellente idée. Leur caractère naturellement discontinu n'exclut pas la cohésion, ni leur inachèvement la limpidité. Cette tentative d'expression fragmentiare d'une doctrine entre toutes inexprimable n'est-elle pas, en définitive, plus efficace qu'un exposé trop achevé et trop bien structuré ? L'attitude du Zen vis-à-vis de l'architecture mentale est toute de liberté, de spontanéité, d'intuition destructrice : c'est dans le « vide » qu'il perçoit la Réalité. Non qu'il s'agisse d'un parti pris systématique : « *Il n'est nullement dans l'esprit du Zen d'exiger par principe, délibérément, cette attitude antilogique et de l'étendre par la contrainte à tous les domaines de la vie.* » Car le « système » est encore une construction mentale. La contradiction de l'expression est-elle irréductible, hors l'issue du silence? Elle possède néanmoins des modes privilégiés, telle la peinture, dans laquelle l'espace « *est sans forme, vide et cependant source de toute forme ; il est sans nom et cependant fondement de ce qui porte un nom* ». Sa saisie n'est pas entendement, mais intuition. Ce qui était « *moyen qui mène à l'art... devient un moyen de l'art* ».

Semblablement, le langage doctrinal ne vaut pas par la lettre : l'efficacité du *sûtra*, disait Houei Nêng, dépend, non du texte, mais du lecteur. Le « non-*ego* », par exemple, n'est pas moins important ici qu'en toute autre école : mais la négation ne suffit pas, non plus que la méditation sur le thème de la négation ; ce qu'il faut obtenir, c'est, expérimentalement, l'état à partir duquel le « *moi* », extrait du tourbillon de l'impermanence, se

résout dans la « *nature originelle* » ou « *nature de Bouddha* ».

L'adepte du Zen est, « *tous les jours, à toute heure, en chemin* ». Ces remarques veulent n'être que quelques cailloux glanés sur les bords du sentier, ouvert tout au long sur les horizons les plus vastes.

Pierre GRISON

Lao Tseu, *Tao-Te King*, texte français par Armel Guerne (Paris, Club Français du Livre, 1963).

Cette nouvelle « version » du *Tao-te king* prétend, comme un certain nombre d'autres, réparer l'insuffisance de ses devancières. Son originalité, c'est de vouloir compenser les « échecs savants » par une absence totale d'érudition, et probablement de compétence. Il est vrai, certes, que ce texte vénérable a trop souvent été défiguré par les prétentions scientifiques, lesquelles semblaient ignorer la condamnation du chapitre 81 : « Qui connait n'est pas érudit. L'érudit ne connait pas », ainsi que la règle énoncée au chapitre 33, laquelle subordonne la compréhension à la connaissance de soi-même. Suffit-il pourtant de négliger les données de la philologie envisagée comme moyen et non comme fin — l'interprétation symbolique, notamment, des caractères anciens — et jusqu'à la moindre considération pour l'original chinois, pour rendre au texte la plénitude de la vie ? Il y faudrait une bien improbable Sagesse. Le rendra-t-on, ce texte, « explicatif » par le seul don de mimétisme, doublé d'une remarquable aisance verbale ? Expliciter le texte, c'est l'édulcorer. L'« explication », comme l'ont montré les anciens commentateurs chinois puis, de notre temps, le P. Wieger et surtout M. Jacques Lionnet, ne peut provenir que de la glose, en dépit des inconvénients qu'elle comporte. Oui, l'attitude condescendante de M. Guerne à leur égard est un peu trop facile, alors que le fruit de sa prétendue « méditation » n'apparait en somme que comme une élégante contrefaçon littéraire.

La résussite la moins contestable de l'ouvrage réside dans sa présentation typographique : il est seulement dommage qu'elle n'ait pas été mise au service d'un texte plus sûr. Le seul espoir qui demeure est que l'importante diffusion donnée à ce livre fasse acquérir aux lecteurs le désir de s'informer à d'autres sources. Faute de quoi, il n'en résulterait de satisfaction qu'esthétique.

Pierre GRISON

*Le Directeur :* A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1964